CUADERNOS
DE LA
UNIVERSIDAD DEL AIRE
DEL CIRCUITO CMQ

MENSUARIO DE DIVULGACION CULTURAL

30

QUINTO CURSO
(OCTUBRE 1950 - DICIEMBRE 1951)

LA HUELLA DE LOS SIGLOS

Talleres de

Junio, 1951 EDITORIAL LEX 20 cts.

LA HABANA

UNIVERSIDAD DEL AIRE

DIRECTOR: DR. JORGE MAÑACH

EXTRACTO DEL REGLAMENTO DE LA UNIVERSIDAD DEL AIRE:

"La Universidad del Aire es una institución de difusión cultural por medio del radio. Está, por tanto, sujeta a las condiciones de acción que le imponen la índole de ese propósito y el medio trasmisor de que se vale".

. . . .

"El objeto de las disertaciones de la Universidad del Aire es principalmente despertar un interés en los temas de la cultura. Por consiguiente, no aspiran a impartir conocimientos detallados o profundos, sino más bien nociones introductoras y generales que abran una vía inicial a la curiosidad de los oyentes. Como el grado de cultura de éstos tiene que presumirse muy diverso, se procurará prescindir en las disertaciones de todo lo que suponga una considerable formación previa, así como de tecnicismos y pormenorizaciones que fatiguen la atención. Los trabajos deberán ser redactados con toda la llaneza de estilo y amenidad de contenido que el tema permita, procurándose sintetizar y dramatizar lo más posible la exposición, y cuidando más en todo momento de la comprensión de los oyentes que del propio lucimiento".

AÑO III — Junio 30 de 1951 — No. 30

Período de tirada: Mensual.

Director: Dr. Jorge Mañach. Administrador: Miguel A. Martín.

Redacción: Circuito C.M.Q.-Radiocentro.

Imprenta: Editorial Lex, Amargura 259.

Suscripción anual: $2.00

Solicitada la franquicia postal e inscripción como correspondencia de segunda clase en la Administración de Correos de La Habana.

Luis A. Baralt

Francisco Bacon y la Experiencia

SI hay una palabra que, mejor que ninguna otra sintetiza y fija la esencia de este mundo moderno nacido entre los truenos y relámpagos del Renacimiento esa palabra es Ciencia. Quizás se haya subrayado con exceso lo que en ese período crucial de la historia de la humanidad hay de mirada hacia atrás, de replanteamiento de valores durante muchos siglos olvidados, y se cometa el error de subestimar lo que muestra el Renacimiento de invención inédita, de creación positiva, de nacimiento sorprendente. Si el mundo nuevo que surge contrasta violentamente con el de los siglos medios, no menos se aparta del grecoromano hacia el que, sin embargo, los hombres ahora vuelven la vista con curiosidad y añoranza. A riesgo de simplificar demasiado, podríamos decir que el Mundo Antiguo había sido el de la Sabiduría, el Medio, el de la Salvación, en tanto que el Mundo nuevo va a ser el de la Ciencia. Si el ideal del heleno era el sabio, y el del cristiano pre-renacentista, el santo, el prototipo del hombre nuevo habrá de ser el conquistador. Ya el hombre no se satisface con saber por saber, ni es tampoco su meta, cuando piensa, alcanzar la verdad, la verdad que conduce a la eterna salvación. El hombre quiere ahora saber "para algo", para sojuzgar y sujetar prácticamente a su favor a la gran naturaleza.

Claro está que el panorama que el Renacimiento presenta del siglo XV al XVII y en los diversos países de Europa no es uniforme, ni son todos rasgos comunes los que encontramos en

un Leonardo, un Galileo, un Grocio, un Descartes, un Montaigne, un Shakespeare.

Si el Renacimiento se inicia en Italia muy pronto el descubrimiento de América va a inclinar el epicentro de esta inmensa sacudida espiritual hacia los países atlánticos: España, Francia, Inglaterra, Holanda van a presentar en sus capitales y grandes puertos la efervecencia, el intercambio de ideas y efectos de comercio, que otrora caracterizaron a Florencia, Génova, Venecia.

En Inglaterra, el Renacimiento llega con algún retraso, pero con un empuje y una unanimidad sin paralelo. Es la época de la gran Isabel, época pletórica de personalidades descollantes en todos los campos, en los negocios, los viajes de descubrimiento y conquista, la literatura en todas sus manifestaciones, la política, la filosofía, la ciencia. Si algún hombre puede caracterizar ese período milagroso en que, bajo el signo de la belleza, cada cual se cree vocado a la creación, al descubrimiento, al dominio, ese hombre fué Francisco Bacon.

Hijo de padres tan nobles y bien relacionados como cultos (su madre escribía a sus amigos epístolas en griego) la vida azarosa de este hombre extraordinario se desenvuelve entre dos polos: su afán de imperio y de lujo y su vocación por el estudio. En la encrucijada entre ambos caminos nunca se resuelve a dejar el uno y seguir sólo el otro, porque si bien se siente más filósofo que hombre de acción, sabe que nada puede hacer mejor el sabio que poner su sabiduría al servicio de la sociedad. Así, sueña con una torre de marfil, pero nunca se encierra en ella. Le llama demasiado la plaza pública. En ésta y en los altos lugares que tan vivamente describiera en uno de sus Ensayos, alcanzó los mayores honores, contó con la protección y la amistad de reyes y príncipes, gozó de pingües rentas que nunca le alcanzaban (en la abundancia aparente, sufrió cárcel por deudas), llegó, de escalón en escalón, a Fiscal General, a miembro del parlamento, a Canciller del Reino. De Jacobo I recibió los títulos de Barón de Verulamio y Vizconde St. Albans. Fué según sus palabras, "el juez más justo de Inglaterra en los últimos cincuenta años", pero un buen día no pudo resistir la tentación y aceptó cierta cantidad de dinero a cambio de acelerar un proceso. Acu-

sado, en el acto confesó y se sometió humildemente. Condenado, calificó la acción del parlamento en su contra como "la resolución más justa que había dictado en los últimos doscientos años".

Pero más que el hombre público nos interesa el pensador. A través de más de un cuarto de siglo de intensa labor literaria va dando a la estampa, aparte de sus célebres **Ensayos** notables tanto por su profundidad como por el estilo tajante, incisivo que le coloca en el primer rango entre los prosistas de su época, una serie de tratados que obedecían a un ambicioso plan, piezas sueltas de un formidable sistema de pensamiento, su Instauratio Magna, que aspiraba a criticar las filosofías anteriores; a sentar las bases para el incremento de las ciencias; a revisar el estado actual de éstas, para determinar dónde estaban sus quiebras, qué caminos se ofrecían para por ellos avanzar más; a discurrir nuevos métodos de pensamiento científico; a vislumbrar el magnífico futuro que esta revolución determinaría para las ciencias y, por ende, para la humanidad, y, por último, a dar una visión utópica de lo que sería ese mundo mejor.

Pero su fama como filósofo descansa principalmente en dos de esa serie de obras que integran en conjunto lo que nos legara de su incompleta Instauratio Magna, **The Advancement of Learning** (una de las pocas escritas originalmente en inglés) y el **Novum Organon.** La primera, que podría titularse en español **El fomento de las Ciencias,** es un alarde de sabiduría enciclopédica y un ambicioso empeño de recorrer el campo del saber, tal como se le presentaba, con miras a desanquilosar los miembros de la ciencia, que se le antojaban rígidos y como paralizados por el verbalismo escolástico. Todas las ciencias de la naturaleza y de la sociedad van pasando bajo la lupa exigente de su crítica; para cada una sienta normas y fija objetivos, con una agudeza y una altura de visión sorprendente en un joven de cuarenta y dos años, que eran los que contaba cuando publicó esta maravilla de pensamiento y estilo. Y no se conforma con pasar revista a las ciencias existentes, sino que señala las que habrán de crearse, como, por ejemplo, la psicología social, cuyo programa y fines enumera en términos idénticos a los que van a fijarle

andando el tiempo un Tarde o un Durkheim. Nada debe quedar fuera del campo de la investigación científica, afirma, hasta los sueños, las supersticiones, los vaticinios, todos esos fenómenos psíquicos que nos parecen incontrolables deben ser estudiados, que acaso puedan encontrarse las causas naturales ocultas bajo su misterio. ¿No surgió la química de las hechicerías de los alquimistas?

Pero más importante que este análisis de las ciencias es la visión sintética a que llega al final de su estudio. Si las ciencias están estancadas es, más que por nada, porque no saben los que la cultivan en qué dirección encaminar sus pasos. Las ciencias en sí poco valen; no son fines para sí mismas, sino medios conducentes a ulteriores resultados prácticos o moralmente valiosos para el hombre. De aquí que por encima de la ciencia esté la filosofía, sin la cual nunca alcanzaremos "los bienes de la mente", teniendo los cuales todo lo demás nos será dado por añadidura o poco nos importará, y cita a Virgilio: "Feliz aquél que ha aprendido a conocer las causas de las cosas y ha hollado a sus plantas todo temor y el hado inexorable y el estrépito infernal de la avaricia.' La estatura de Francisco Bacon la tenemos en este contraste entre el apóstol de la ciencia y el enamorado de la filosofía. Bien harán en releer sus escritos tantos cientificistas al uso que pierden de vista la inutilidad y hasta la peligrosidad del saber científico si no va orientado hacia valores precisos y positivos. Para Bacon el filósofo es al hombre de ciencias lo que el estadista es al político. El hombre de ciencia como el político corre el riesgo, en la minucia del caso aislado, en el abigarramiento de lo concreto, de perderse por falta de perspectiva; ésta sólo se la pueden dar al político, el estadista; al investigador, el filósofo, porque ambos miran el mundo o la gobernación de los pueblos desde serenas eminencias capaces de descubrirles senderos y destinos. En realidad Bacon aboga por una cooperación estrecha entre gobernantes, filósofos y científicos. Lo que tenemos por la última palabra de la ciencia política y llamamos la tecnificación del estado, ya lo encontramos formando parte principalísima de la Instauratio Magna. Sólo que Bacon, como Platón, sueña con unos gobernantes que fuesen también filósofos. Un

estado que contase con la información de la ciencia y las luces de la filosofía, una ciencia organizada bajo la protección y con la ayuda económica del estado, no podrían menos que conducir a la felicidad mayor del mayor número. En memorial que dirige al Rey Jacobo I, le propone las bases de tal organización del saber. ¿Que el proyecto costará dinero al tesoro público? Será dinero bien gastado. ¿No se les paga a los espías y agentes confidenciales? ¿Qué mucho, pues, que presenten sus cuentas los que arrancan valiosos secretos a la naturaleza? Bacon aboga por la especialización, por la profesionalización, por las relaciones cooperativas entre instituciones científicas y universidades dentro del Reino y entre los países de Europa. ¡Qué es esto! ¡La idea de la UNESCO ya a principios del Siglo XVII! Si las semillas se conocen por sus frutos, ¿cómo no reconocer la excelencia de aquéllos, cuando de las mismas surgieron nada menos que, la Royal Society en Inglaterra, y la Enciclopedia en Francia? Los fundadores de aquélla reconocieron en Bacon su modelo y su inspiración, y Diderot, en el preámbulo de ésta, afirma que si la grande empresa se había logrado, se le debía al canciller inglés, que había trazado el plan.

Pero el aporte mayor del Barón de Verulamio es haber inculcado vida y fe a los buscadores de la verdad creando un nuevo instrumento del pensar. El Novum Organon es, en efecto, el pedestal de su gloria imperecedera. Sus críticos y detractores han afirmado que nada nuevo nos dice el pretenso revolucionario, el osado reformador de Aristóteles. Y la crítica es en parte cierta. En realidad, no hay nunca nada nuevo bajo el sol. Para las más atrevidas ideas siempre pueden encontrarse antecedentes casi literalmente idénticos. Lo nuevo es el énfasis, el empuje, el fervor contagioso que moviliza tras sí una legión de secuaces, y hace que ideas viejas cambien la estructura de un mundo cuando antes apenas le rozaban la epidermis.

¿Cuáles eran estas viejas nuevas ideas? Mantenía Bacon que durante siglos la humanidad no había hecho más que volver sobre las mismas proposiciones en un estéril ejercicio mental. Dos mil años atrás Aristóteles había inventado un sistema de lógica y ¿qué habían hecho con él los escolásticos? Estudiarlo,

darle vueltas, discutirlo, afirmarlo, negarlo, sacar de él corolarios, teorías, teoremas, demostraciones, hacer en fin como la araña que teje su tela con sus propios jugos. Así nuestras mentes se habían ido llenando de telas de araña. El hombre debía hacer tabla rasa de todas esas ideas fundadas sobre ideas ajenas, unidas unas a otras por nexos meramente mentales, apoyadas en la autoridad y no en la experiencia. La experiencia: he aquí la palabra clave. Hay que pensar, en hora buena, hay que usar de la razón; pero a partir de la experiencia, no a partir de la razón previa. Cuando ésta, en sus concatenamientos, en su sucesión discursiva, pierde de vista sus referencias factuales, se hace sospechosa. Y en esa laberíntica trayectoria, en ese incesante replegarse sobre sí mismo, el corpus idearum de Occidente se había hecho estéril; lo que es peor, se había atiborrado de errores. Bacon clasifica, explica e ilustra esos errores. Son sus célebres ídolos: los Idolos de la Tribu, los Idolos de la Caverna, los Idolos del Foro, los Idolos del Teatro, nombres pintorescos que da a las diversas influencias extra-científicas que pesan sobre nuestro entendimiento con indebido imperio y tuercen su recto camino, como la insuficiencia de nuestros sentidos, nuestra natural antropocentrismo, nuestros intereses y preferencias personales, nuestros temperamentos, las convenciones que la plaza pública va aceptando y que ya no se ponen en duda como el concepto de infinito o de motor inmóvil, los dogmas filosóficos, etc., etc. ¡Viejas ideas nuevas todas éstas! Recuérdense, si no, los Discursos Pirrónicos de Enesidemo y sus célebres tropos. Pero su presentación ahora es un grito de guerra. Las mismas viejas ideas en boca de los escépticos nos invitaban a la inacción, al suicidio mental. Ahora nos invitan a levantarnos y marchar, cantando, a la conquista de un mundo, ignorado; ¡pero tan prometedor!

Lo que Bacon quiere es que empecemos de nuevo, que si el sistema empleado hasta entonces no nos había hecho avanzar bastante, que se inventase otro. Hay que destruir lo alcanzado con métodos probadamente insuficientes, para edificar, con nuevos métodos, sobre las ruinas de lo caduco. Como su contemporáneo Descartes, con quien comparte la gloria de haber echado los cimientos de la filosofía moderna, Bacon preconiza la duda me-

tódica. Negarlo todo y empezar a edificar sobre un terreno limpio. Sólo que Descartes busca sus fundamentos dentro de la conciencia humana y parte hacia la periferia; Bacon niega las ideas innatas y quiere asentar la futura morada del saber sobre la observación y el dato factual. Va de la periferia al centro. Si el procedimiento cartesiano es deductivo, el baconiano es esencialmente inductivo. De aquí que nazca con Cartesio el racionalismo continental, y con Verulamio el empirismo inglés que se disputarán el campo filosófico violentamente hasta su parcial reconciliación con Manuel Kant.

En resumen, Bacon es el apóstol de nuevo viejo método científico, (inductivo, experimental), método que dos siglos después John Stuart Mill va a desarrollar, y que dos milenios antes Aristóteles había prescrito e Hipócrates practicado. Lo verdaderamente nuevo en Bacon no es el método, sino el apostolado. ¿Qué pensamos hoy de esta fe baconiana en la inducción? 1º que sin ella la ciencia no habría alcanzado su desarrollo actual; 2º que, de hecho, y pese a Bacon, la ciencia ha seguido valiéndose de la deducción y de la imaginación creadora de hipótesis. Lo que perdura y admiramos en el Canciller filósofo es esa su confianza absoluta en la capacidad del entendimiento para conducir al hombre, siempre plus ultra, a la conquista de la naturaleza, arrojando luz sobre las tinieblas e imponiendo orden en el caos aparente de las cosas.

DISCUSION

DR. MAÑACH: Vamos a ver Dr. Agramonte, ¿quiere Ud. hacerle una pregunta a su colega el Dr. Baralt, en nombre de Descartes?

DR. AGRAMONTE: Después de felicitar al Dr. Baralt por su magnífica y brillante disertación, quisiera hacerle la siguiente pregunta: John Dewey dice en su obra "La reconstrucción de la Filosofía" que la Historia de la Filosofía comienza en Bacon. ¿Está Ud. de acuerdo?

DR. BARALT: Creo que John Dewey quería decir que la Historia de la Filosofía Moderna empezaba en Bacon. Todos sabemos que ese honor se lo disputan Bacon y Descartes, y es indudable que los dos ejercieron influencia sobre el Pensamiento Moderno, no solamente sobre el pensamiento filosófico, sino sobre el pensamiento científico, que siempre

van mano con mano. Sobre cuál de ellos sea el que en definitiva haya tenido mayor influencia, es deficil hacer una afirmación. Para mí, en el orden del pensamiento rigurosamente especulativo, filosófico y metafísico, Descartes es el que tiene esa primacía. En el orden de la Ciencia, del afán de investigación y de la creación de nuevos métodos y nuevos conceptos de la investigación científica, creo que Bacon es el que tiene la gloria de haber inducido y creado un nuevo espíritu científico.

DR. CORSANEGO: Dr. Baralt: le voy a formular una pregunta muy breve y muy tersa, de esas que tanto gustan al Sr. Rector, es como sigue: ¿Cree Ud. que la experimentación nos conduce efectivamente a un conocimiento objetivo de la realidad?

DR. BARALT: Yo creo que sin experimentación no hay Ciencia. La experimentación es lo primero que se le ocurre al hombre, al científico, pero desde luego la experimentación se produce a posteriori del razonamiento científico. Quiere decir, los hombres de ciencia nunca se ponen a experimentar para ver que pasa. Primero se sospechan cosas, se imaginan relaciones causales, adivinan leyes y entonces, para ver si esas leyes y si esas adivinaciones y si esas creaciones mentales que surgen en su espíritu son verdaderas, van al laboratorio y empiezan a experimentar. Eso creo que es lo que en realidad pasa en el orden de la investigación científica.

DR. DE LA MATA: Dr. Baralt: no se ha mencionado la obra literaria posible de Francis Bacon. La presencia, en su cuaderno de notas, de numerosas notas que aparecen en las Obras de Shakespeare, y que el otro día planteaban este problema, puede hacernos sospechar que en efecto, la amplia cultura, la profunda cultura de Francis Bacon, puede haberle determinado a escribir algo de carácter literario, sean o no las Obras de Shakespeare o de Bacon, como se planteó el otro día.

DR. BARALT: Bueno, yo no creo que Bacon jamás escribiera ninguna de las obras atribuídas a Wiliam Shakespeare. Ese es un viejo debate que ya está un poquito desacreditado. A mí me parece que él...

DR. MAÑACH: Eso es como lo de Colón gallego, Dr. Mata.

DR. BARALT: Más que el resultado de las investigaciones que se han hecho, el instinto, el sentido común, nos dice que la mentalidad de Bacon y la mentalidad de Shakespeare son radicalmente distintas. Son dos mundos apartes.

DR. DE LA MATA: Muchas gracias. Para el Dr. Mañach; yo no he mantenido nunca el criterio de "Colón gallego", pero tampoco mantendría el de "Colón genovés" con el énfasis que lo ha mantenido la Universidad del Aire, porque me parece tan aventurado lo uno como lo otro. Posiblemente, más aventurado lo de Cristóbal Colón genovés.

DR. BEGUEZ CESAR: No cabe duda que el Dr. Baralt nos ha hecho un hermoso juicio sobre la época de la Filosofía de la Experiencia, pero yo naturalmente, no comparto toda la tesis. ¿Ud. no cree que Bacon tiene realmente sus precursores, como lo son Jorge Bacon en el siglo XIII, Pietro Ramos?...

DR. BARALT: ¡Ah claro!

DR. BEGUEZ CESAR: Y también, y antes, don Francisco Sánchez, que hace hincapié sobre la cuestión de la experiencia.

DR. BARALT: Claro. Yo no he podido enumerar aquí a todos los señores que han hablado del método inductivo antes de Bacon. He mencionado uno que me parece que los resume a todos, que es Aristóteles, y es más, he mencionado a Hipócrates como practicante del método inductivo. Ahora, además de lo que ha leído Ud., hay otros muchos, entre ellos a Rogerio Bacon, el homónimo de Francisco, que fué un caso raro y distinto dentro del movimiento escolástico y reaccionó contra el barbarismo escolástico y la preeminencia excesiva de la deducción en el razonamiento.

SR. FRANK DUMOIS: Doctor: ya que se está hablando de Rogerio Bacon, ¿Ud. cree entonces que Bacon hizo algún aporte al método experimental que él había hecho en el Siglo XIII o sólo lo hizo el apostolado como Ud. dice o hizo algún otro aporte al método experimental del franciscano?

DR. BARALT: Bueno, yo creo que sí, yo creo que hay mucho aporte; claro que en una conferencia de 15 minutos no podemos referirnos más que al lineamiento general, pero Bacon escribe todo un tratado sobre el método científico. El "Avancement of Learning" no es otra cosa que un estudio minucioso de cómo se debe proceder en el razonamiento científico y cómo pueden aumentar su bagaje de conocimientos los hombres de ciencia, cómo deben dirigir la mirada hacia lo objetivo, hacia el mundo, hacia lo factual y hasta da procedimientos muy concretos, hasta habla de la preparación de listas paralelas en que ya se anuncia el método de resíduos y el método de concordancia y el método de diferencia, tal como los va a exponer después Stuart Mill. De manera que hay mucha diferencia entre el momento de Francisco Bacon y el momento aristotélico, o el momento de Rogerio Bacon, pero sustancialmente son ideas que se van repitiendo y que van adquiriendo con el transcurso de los años adhesiones y adherencias y ornamentos si Ud. quiere. Pero fundamentalmente son viejas ideas.

SR. MANUEL LIMA: Dr. Baralt: yo leí la frase de Francisco Bacon y quisiera que Ud. me contestara si Ud. la ha leído en algún libro y si no choca con una corriente moderna que se ha infiltrado. El decía así: Dice "La poca ciencia lleva al hombre al ateísmo y la mucha ciencia le

lleva a Dios". Si Ud. sabe en qué obra él cita eso o si Ud. la ha leído... y además...

DR. BARALT: Yo creo que es en los ENSAYOS.

MANUEL LIMA: ¿En los Ensayos?

DR. BARALT: Sí. No estoy absolutamente seguro, pero podría casi asegurárselo.

MANUEL LIMA: ¿Y Ud. no cree que esto choca con una corriente que, respetando su opinión personal, se cree todo lo contrario: que la profunda cultura y la ciencia avanzada, el cientificismo, apartan por completo de la religión y que no pueden unirse las dos cosas y...

DR. BARALT: Bueno, Ud. me pidió una opinión personal y yo la opinión personal no se la voy a dar, pero sí le voy a decir que esa opinión que mantiene Bacon sigue existiendo, tiene virtualidad hoy día y la encuentra Ud. no solamente entre pensadores y filósofos, sino aun entre los hombres de ciencia. Lea Ud. las obras de Jeans por ejemplo, en que abuanda en esa idea.

SR. FRANCHI ALFARO: Doctor, le ruego me dilucide esto: ¿hay una diferenciación absoluta entre la obra de Bacon y la obra de Shakespeare, no?

DR. BARALT: ¿De quién?

SR. FRANCHI ALFARO: Hay cierta afinidad entre ellas, entre la obra del filósofo y la obra del dramaturgo?

DR. BARALT: Bueno, yo he dicho que no hay afinidad.

SR. FRANCHI ALFARO: ¿No hay afinidad ninguna?

DR. BARALT: He mantenido que no hay afinidad, más que la que puede haber entre el pensamiento y el arte de dos contemporáneos. Los dos son artistas. Bacon demuestra serlo en sus "Ensayos", sobre todo, en los cuales no me he detenido porque no se trata de eso aquí en esta charla; pero no creo que Bacon tenga el temperamento artístico creador de estatura enorme que tiene Shakespeare; creo que es esencialmente un pensador. Lo que predomina en Bacon es el raciocinio; lo que predomina en Shakespeare es la creación, la imaginación, el arte, la inventiva.

SR. FRANCHI ALFARO: Bueno, y si es así, ¿qué es lo qu motiva esa corriente de opinión en el sentido de que Shakespeare no fué el creador de las obras aquellas?

DR. BARALT: Ese es un tema muy interesante de carácter literario, pero diré lo poco que sé sobre el particular. Eso se origina, en primer lugar por la deficiencia de datos biográficos respecto a Shakespeare. Shakespeare es un personaje enigmático, no se sabe nada de él.

En segundo lugar, por el hecho de que hay algunas coincidencias que han sorprendido a algunos investigadores de estas cuestiones, maneras que tenía Shakespeare de disfrazar su personalidad. En algunas ediciones se encuentran dedicatorias crípticas, que parecen envolver un sentido oculto, que parecen apuntar a que el autor de esas obras no era el firmante, no era un joven señor Guillermo Shakespeare, modesto actor de una Compañía dramática, sino que detrás de esa obra había otro señor que se ocultaba, y se ha creído ver que ese señor era Bacon. Hay inclusive hasta retratos publicados en algunos de los infolios de las obras de Shakespeare en que se dice que el cuerpo está tomado de un retrato de Bacon y se le superpuso una cabeza de otro individuo que se afirmaba que era Shakespeare; en fin, una serie de detalles que han encontrado los investigadores, que les indicaba, no tanto que Bacon era el autor de las obras de Shakespeare, sino que Shakespeare, el cómico, no era el autor de esas obras, y entonces, buscando otro ingenio de gran talla dentro del momento isabelino, se fijaron en Bacon, porque en efecto tenía grandes dotes literarias.

R. Agramonte

Descartes y el Descubrimiento de la Mente Moderna

EL mayor poder sociológico sobre los grupos humanos lo han ejercido en la historia hasta aquí aquellos hombres que han decidido el modo de pensar de edades enteras. Tal es el caso de Descartes, de quien podría decirse —como se dijo de Kant— que nada le ocurrió en su vida excepto haber tenido genio. Su genio consistió en haber sido el primero que entendió la modernidad, en haber sido el primer hombre moderno. El europeo, en efecto, renació hace tres siglos y medio como hombre moderno, después de haber atravesado una profunda crisis en el orden de sus creencias y en el orden de sus ideas. En el siglo XV ya empezó a no confiar en la tradicional concepción del mundo, y en el siglo XVII ha surgido ya una nueva forma de conciencia, una nueva metafísica conquistadora de las masas.

De una parte, el rígido aparato arqueológico de la escolástica era suplantado, pues se enseñaba la filosofía pero no a filosofar. Pensar, estrictamente lo que se llama pensar, supieron hacerlo los escolásticos, aun de modo sutil y riguroso; pero para el doctor medieval se trataba de un **ars disputandi,** para Cartesio sería un arte de demostrar, de descubrir y de investigar. De otra parte, quedaba la actitud del hombre renacentista, hecho de exaltación y de mundanidad fastuosa. A su lado, Descartes —animal de sangre fría— encarna la ponderación racional. El retorno a la antigüedad clásica, única revolución posible de los humanistas,

fué un disfraz del nuevo modo de vida, un tradicionalismo con el prestigio de la utopía.

A principios del siglo XVII Descartes produce en Europa la revolución de la mente, poniendo en vigencia la **era de la razón,** que abarca prácticamente de 1600 a 1900. Tócale reformar de raíz la existencia de Occidente, si bien la radicalidad de su empresa va revestida de prudencia exterior, pues eran ésos, tiempos de prudencia, en que podía naufragar al menor tropiezo cualquier programa vital. Recuérdese que en 1619 era quemado en Tolosa el humanista Vanini. Sólo con este tino se pudo, con el andar del tiempo, hacer bueno el siglo de las luces y el moderno urbanismo. Consciente del alcance de su reforma de la inteligencia, que consideraba la más importante que podía intentarse, renunció a todas las demás, sabedor de que la vida era breve y estaba en el deber de darle cima **Homo theoreticus,** en quien la actitud cognoscitiva predomina con decisiva unilateralidad, no combatió con vehemencia, de modo directo, los usos tradicionales, que menospreciaba, pues sabía que con su reforma iba a minarlos. Durante el siglo XVII se fortaleció en Francia el absolutismo, y la revolución burguesa tuvo lugar 150 años después que en Inglaterra. Por eso su espíritu libre y audaz buscó refugio en Holanda, abandonando la Francia feudalizada, en el Amsterdam del siglo XVII, que en 50 años duplica su población, posee el mayor banco del mundo y se gloria de tener un Rembrandt. En las esquinas de las calles encontraremos a Cartesio resolviendo los problemas físicos de los pasquines que pegaba el propio Príncipe de Orange. Y Cristina de Suecia intentará convertirle en uno de los magnates de su reino, "para que fundara el gran vivero de la nueva ciencia".

Viviendo en un mundo intemporal, dominando con su mente edades enteras, pasadas y futuras, Descartes se proyecta por entero hacia el porvenir, que significa hacer que la vida humana alcanzase un nivel más alto, y fuese algo mejor y más perfecto. A la mística de la pasividad sucede epocalmente la vivencia fáustica: En el principio era la acción; y el hombre alcanza una nueva austeridad: la santidad de la acción, a través de la cual mundaniza sus ideales, haciéndolos imanentes a esta vida que le ofrece

un tentador programa a realizar. Se ha abierto ya paso una filosofía voluntarista, en que están formuladas las vivencias de las nuevas capas directivas de la sociedad. Su símbolo es el artefacto maquínico, la idea obsesionante del **perpetuum mobile**, la conquista de la naturaleza, apoyada en la ley más profunda de la razón que parecía coincidir con las leyes mecánicas de los cuerpos. Se creyó desde entonces que todas las dudas podían resolverse con el infalible método mecánico-naturalista, aplicable incluso a los más imperceptibles movimientos del alma humana. Una nueva categoría, la del movimiento, se coloca en el tapete filosófico. El concepto de forma o tipo es sustituído por el de ley cuantitativa, y el mundo deja de ser concebido como una estabilidad primariamente espacial para verse como formas de existencia históricas y perecederas.

Fruto de esa capacidad inventiva es la era moderna. Para vivir es necesario inventar y descubrir cosas desconocidas en el medioevo. Podía incluso el hombre moderno seguir viviendo desde sus creencias, pero le era imposible sólo con ellas entender las dimensiones de su propia existencia, que se le aparecían en forma de naturaleza, que había que entender por métodos naturales. De ahí la voluntad y la multiplicación de métodos, y la abundancia de libros sobre el método desde Bacon hasta Kant.

Así Descartes, establecida la veracidad de Dios (**veracitas** Dei) como garantía de todo saber, se lanza al conocimiento del mundo. En la **Tercera Meditación** reedita la prueba ontológica de la existencia de Dios, según la cual si nuestro espíritu tiene la representación de un ser omniscio, infinito, todopoderoso y perfecto ese ser debe necesariamente existir. Pero el sentido de la vida de Descartes no lo da una fe confesional, sino su curiosidad mundana, a través de la dimensión utilitaria, en el más alto sentido, más que especulativa. No busca el saber por el saber, sino el saber es poder: la posible conquista de los recursos físico-químicos, la futura industrialización, los cálculos que disminuirían el trabajo humano y harían más fácil nuestra vida, el adelanto de la medicina que produciría el mejoramiento biológico de la especie. Pero hay algo en que se destaca: Descartes fué el genio de la simplificación, tal como se advierte en sus trabajos sobre los ejes

coordenados o sobre las curvas de la fiebre o en la creación de un método ordenado y lógico en las discusiones. En ese espíritu se inspiraron la Escuela Politécnica y la Escuela de Medicina de París, timbres de la Francia inmortal.

Mas ese imperativo de invención tenía otra vertiente: la menesterosidad de cada cual de elegir su propia vida, ante el peligro de vivir en vano. No es azar ni capricho que el **Discurso del Método** sea una autobiografía, que sugiere que "cada cual sea piloto de su propia nave", y eluda aconsejar a nadie que imite sus ideas. Ha nacido la filosofía de la persona, el singularismo, la potente e inaudita exaltación de la conciencia racional cuya fórmula es la frase grandiosa: **Pienso, luego soy.** Esto es, yo pienso por mí mismo, y voy por ende a dejar en suspenso todos los conocimientos adquiridos, y a revisar, al menos una vez en la vida, todo el acervo del saber. Se trata de un saber que lejos de reposar en la autoridad de Aristóteles, se hace individualmente autónomo. Con razón Cartesio se consideró con títulos sobrados para sustituir al "príncipe de los que saben" en el magisterio de la ciencia.

Descartes es el padre de la epistemología moderna. Edmundo Husserl, en sus **Meditaciones Cartesianas** le proclama su maestro y llama a su fenomenología trascendental un neocartesianismo. Para el mayor filósofo francés, el dudar de todo —**de omnibus dubitandum** es el camino que le ha de llevar a la verdad. Poliandro, personaje de uno ds sus diálogos, formula así la duda metódica: "Si es cierto que dudo, es cierto que pienso, pues ¿qué es dudar sino pensar de cierta manera? Si no pensara, no podría saber que dudo ni que existo. Y sin embargo, sé que existo; lo sé porque dudo, lo sé porque pienso. Si dejara de pensar, al mismo tiempo dejaría de existir. De donde infiero que lo único que sé con certeza es que soy un ser que pienso." "Puede ser dudoso —añade— todo lo que nos rodea; pero de una cosa no se podrá dudar: de que existo como ser consciente." Somos, con inmediata certeza, dueños y señores de nuestro mundo de representaciones. Exploremos ese mundo —el milagro de la conciencia— y encontraremos en él axiomas, principios lógicos, **notiones comunes**; por ej. el principio de que el efecto tiene que contener

tanta realidad, por lo menos, como la causa; que lo que ha sucedido no puede no haber sucedido, que $2 \times 2 = 4$.

Ahora bien, con excepción de esos principios inconmovibles, que forman parte del patrimonio originario del alma, los juicios del hombre están sujetos a la duda universal. Así sucede con la percepción sensible, llena de errores, ya que para Descartes las verdades de razón son superiores a las verdades de hecho. De aquí dos conclusiones: una, las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; otra, sólo el conocimiento claro y distinto asume dignidad científica.

Acorralado por la duda, el autor de la **Reglas para dirección del espíritu,** termina encerrándose en la conciencia, que es lo protooriginal. La naturaleza, con toda su sobornante inmediatez sensible, viene en segundo lugar. Se ha remachado con ello el subjetivismo, de donde ha de brotar la doctrina de las ideas innatas, sobre la cual discutieron largo y tendido los filósofos cubanos del siglo XIX. La interpretación actual del innatismo ha de hacerse a base de la **Meditación IX,** donde Descartes aclara: "Cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros o que está impresa por naturaleza en nuestras almas, no entiendo por esto que se presente continuamente a nuestro pensamiento, sino que poseemos la facultad de producirla."

Para el dualismo cartesiano, el espíritu no puede ser explicado sino por su propia naturaleza; a su vez, el cuerpo debe ser explicado por su propia naturaleza, y la mezcla de ambas substancias no puede conducir sino a confusiones. Pero hay un único punto en el universo en el cual interfieren lo extenso y lo pensante, y ése es el hombre. Al empeño del filósofo de enlazar estos dos términos antagónicos, se ha llamado la **paradoja cartesiana.** Así, en su curiosa teoría de la glándula pineal donde cree se dan cita el alma y el cuerpo. La teoría tomista basada en la unidad substancial del alma y espiritual y la **forma corporeitatis,** fué sustituída por Descartes por la teoría del alma espirtual separada del alma vital, distinción que condenó el Concilio de Viena. Empero, Hamelín considera el pensamiento humano, en la doctrina cartesiana, como tipo de pensamiento angélico; esto es, intuitivo, innato e independiente de las cosas.

Ahora bien, Descartes comienza su idealismo al poner en duda la existencia del mundo, pero termina con un realismo dualista de pensamiento y extensión, que hace justicia a la realidad exterior, cuya existencia trata de restaurar frente a la acción disolvente de la duda metódica. Pero aun el mundo externo, de variadas formas y abigarrados colores, es mera apariencia, y la verdadera substancia de los cuerpos es la extensión, a la cual se llega. por el entendimiento.

Con circunspección elaboró el maestro francés sus ensayos físicos, con seguridad sus descubrimientos matemáticos. "Con los libros sobre **Dióptrica** y los **Meteoros** —dice— he tratado de convencer, con la Geometría he demostrado." La Geometría Analítica fué para él " la luz de un maravilloso hallazgo". A partir de tal suceso, ocurrido en 1619 en el invierno de Neuburg, desaparece su etapa escéptica, de ese escepticismo constructor que hizo de la cautela y de la desconfianza el fondo psíquico de todos los movimientos del alma moderna, como base del no querer errar. Y ve la época llena de porvenir.

El mundo con todas sus perfecciones lo derivan de un desolado caos, a virtud de un movimiento en remolino de las partículas de materia. El Universo es una inmensa máquina, mecanismo sin alma, cuyos cuerpos ruedan silenciosamente, idea ya de Leonardo y Galileo que reflejaba el desarrollo de la maquinaria y la industria de las ciudades italianas. La necesidad es ley de los cuerpos, la libertad ley de las almas. En su libro titulado **El Mundo,** no publicado por temor a correr la suerte de Galileo, mantiene que la Tierra se mueve y se suma a la teoría copernicana. En sus estudios sobre música verá la naturaleza como una armonía universal.

Empero, si la cosmología copernicana había desalojado al hombre de su posición central en el Universo, en Descartes el hombre encuentra en sí mismo el núcleo inconmovible de toda realidad y de toda verdad. Nunca sino hasta él se había expresado con tanto vigor la tesis de la autonomía del espíritu emparentándolo con la divinidad. El propio Pascal potenciará este aspecto del racionalismo, al decir: "el hombre está hecho visiblemente para pensar; es toda su dignidad y su mérito". Lo que

no aceptará Pascal es que pensar, sentir y querer sean una misma cosa. "Dos excesos —advierte Pascal—: excluir la razón, no admitir sino la razón." Y aquí topamos con cierta carencia cartesiana para intuir las esencias irracionales del espíritu, a pesar de lo que representa el libro sobre **Las Pasiones del Alma**, y de la afirmación, en él paradójica, de que los grandes pensamientos, por su entusiasmo y luz más clara, han sido expresados más que por los filósofos por los poetas. Frente a las razones de la razón, Pascal hallará en las razones del corazón los primeros principios, el velo del misterio, el hombre encerrado entre dos infinitos. Y Voltaire —contrastando las injusticias y las crueldades del antiguo régimen con la mera teoría se referirá en el **Diccionario Filosófico** al término **razón,** con estas palabras: "Un hombre que tenía siempre razón, y terminó apaleado, no obstante que tenía siempre razón." Que es, nada menos, que el planteamiento de la diferencia entre verdad científica y verdad moral o humana.

La ética cartesiana se basa en aconsejar firmeza y resolución, en considerar a todo pecador ignorante (omnis pecans est ignorans) y el proceder mal como un ver las cosas confusamente. Como los estoicos, Cartesio estaba persuadido de que nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos, y que disponían de éstos tan absolutamente que se estimaban más ricos y poderosos y más libres y bienaventurados que ningunos otros hombres, los cuales careciendo de esta filosofía, por mucho que les haya favorecido la fortuna, no podían ellos disponer de cuanto querían. El momento central de la substancia pensante finita, lo sitúa en la libertad, que tiene lugar cuando la voluntad ha sido determinada por el intelecto, por la disposición al bien, por el dominio de la razón sobre las pasiones, por la generosidad.

Descartes sentó las bases futuras de una vida del Derecho y del Estado mediante el pensamiento constructivo exacto y técnico, mediante un sistema racional de cultura, a base de derechos naturales fundados en la razón, que llevó a su cima el siglo iluminista y la Revolución Francesa. En medio del más craso absolutismo, hizo refulgir "el ideal del ciudadano idóneo". Y fué un abogado de la nivelación social, al formular su filosofía expresamente en principios vulgares y al hablar en el lenguaje de todos.

Por eso es también el fundador de la prosa clásica francesa, por su pasión de claridad y por la forma casi artística de sus escritos. En suma, anticipándose al ideal democrático del presente, y a la pedagogía democrática, declaró que la facultad de juzgar bien, en todos los hombres. Su gran afirmación epocal, que le proclama nuncio de un tiempo nuevo, fué la sentencia con que abre el Discurso del Método: "El buen sentido (esto es, la razón) es la cosa mejor repartida del mundo."

DISCUSION

SR. OTTO JAHKEL: Dr. Agramonte, ¿qué hizo Descartes con la razón cuando afirmó la existencia de Dios? o fué una afirmación cómoda, debido al estado de aquella época inquisitorial?

DR. AGRAMONTE: La teoría cartesiana de la Existencia de Dios se encuentra consignada en el llamado técnicamente "Argumento-prueba ontológica de la existencia de Dios". Esa teoría había sido desarrollada en los tiempos medievales, especialmente por San Anselmo. Pero San Anselmo utilizó ese argumento con una finalidad en sí; en cambio Descartes utilizó el argumento como una cuestión previa, para que una vez sentada, él pudiera construir el resto de su sistema epistemológico y de su teoría de la Concepción del Mundo. Su teoría sobre la existencia de Dios está íntimamente ligada a la concepción de las Ideas innatas. Las Ideas innatas, por su certeza, los principios lógicos supremos, constituyen para él una corroboración de la idea de la existencia de Dios. Sin embargo, sobre este punto, para decirlo brevemente, porque esto nos llevaría mucho tiempo, se ha establecido una diferenciación entre lo que se llama una prueba intelectual sobre la existencia de Dios y sobre lo que se denomina la experiencia misma de la realidad o la experiencia de Dios, porque el concepto es un concepto que puede llevar implicaciones de tipo lógico, mientras que la experiencia puede tener una dimensión de carácter puramente intuitivo.

José Manuel Pérez Cisneros

Las Rivalidades Imperiales durante los siglos XVII y XVIII

LOS pueblos de la península ibérica, que iniciaron la prodigiosa expansión colonial de los tiempos modernos, afanáronse en excluir de las novísimas rutas oceánicas y de sus pingües beneficios económicos, a los marinos y a los traficantes de los otros países europeos. Una bula pontificia, la segunda bula **Intercaetera,** de 4 de mayo de 1493, y muy principalmente los convenios lusocastellanos de 7 de junio de 1494 (tratados de Tordesillas), dividieron las nuevas tierra descubiertas y por descubrir en dos amplias zonas de dominio, una española y otra portuguesa, separadas por una línea (un meridiano en realidad), que cruzaría a 370 leguas hacia el poniente de las islas de Cabo Verde. Contra esa exclusión, que mortificaba su orgullo y ponía freno a sus ambiciones, alzáronse muy pronto Francia e Inglaterra, seguidas por los audaces navegantes de los Países Bajos. Y aunque una circunstancia feliz, la conquista de Portugal, vino a acrecentar los territorios y los recursos de Felipe II, el poder naval de la monarquía española no pudo impedir recios y frecuentes ataques y depredaciones a sus más florecientes colonias, ni el establecimiento de sus odiados y pertinaces adversarios dentro de los límites reservados a su iniciativa.

Los conflictos internacionales producidos por esa crítica situación y la áspera rivalidad colonial de Francia e Inglaterra, que le sucede, constituyen el objeto de esta lección.

•

Los holandeses, a quienes la admiración universal calificó de "carreteros de los mares', "mozos de cordel y recaderos del mundo", y a sus puertos concurridísimos de "almacenes generales de Europa", habían logrado acaparar, suplantando a la Liga Hanseática, el comercio de los mares Báltico y del Norte, y hasta en el Mediterráneo y en el propio Océano Atlántico hacían la mayor parte del tráfico español y francés. Comerciantes holandeses establecidos en las riberas del Tajo llegaron a ser los principales distribuidores de la pimienta y de las otras especias de las Indias —la Edad Media gustó de llamar a los más ricos traficantes, **sacos de pimienta,** por el subido valor de esta mercancía—, y el comercio entre el reino portugués y la pujante nación holandesa llegó a alcanzar tales proporciones que ni la rebelión de los Países Bajos ni la conquista de Portugal por Felipe II, fueron motivos suficientes para suprimirlo de modo radical. Pero las medidas restrictivas que España se vió a la postre obligada a tomar, avivaron en los traficantes holandeses, que no querían perder el provechoso comercio de las especias, el deseo de emprender, por cuenta propia, el viaje el tráfico de las Indias, ambición que el fracaso de la Armada Invencible, en 1588, vino a hacer más fácil y menos riesgosa.

En la ardua pugna entre españoles y holandeses, a que acabamos de aludir (las guerras de Flandes y sus derivaciones coloniales), ha creído ver Gonzalo de Reparaz el conflicto "entre el páramo vacío e inerte (que representa a Castilla) y el Océano lleno de vida y movimiento (que personifica a Holanda). Y produciéndose el choque en el momento mismo en que el Océano asume la preponderancia en la vida de la civilización y, con su inmensidad y facilidad para el transporte (todo él es camino), va a determinar la universalización de la Historia, aproximando a todos los pueblos, el resultado de la pugna no podía ser otro

que la victoria de la potencia marítima, favorecida por la corriente histórica del momento.

El éxito de las primeras expediciones animó a los traficantes holandeses a unificar sus esfuerzos, como prenda segura de victoria. El 20 de marzo de 1602, un grupo numeroso de armadores, comerciantes y ricos burgueses, funda en Amsterdam, una sociedad por acciones, la **Compañía General Neerlandesa de las Indias Orientales.** La flamante corporación obtiene el monopolio, válido por veintiún años, del comercio en los océanos Indicio y Pacifico, pudiendo hacer la guerra, concertar alianzas y levantar fortificaciones en los territorios que lograse someter.

El disgusto y el mal disimulado odio de las poblaciones indígenas contra portugueses y españoles, hábil e inteligentemente alentado por los funcionarios de la Compañía, vinieron a facilitar la ambiciosa empresa. La floreciente corporación logra, en poco tiempo, hacerse dueña de las factorías portuguesas de la India y de las Islas de la Sonda, y en 1619 da a sus posesiones una céntrica capital fundando a Batavia en la isla de Java. Hasta el archipiélago japonés y el fabuloso imperio de la China llegaron los intrépidos marinos holandeses, que, para asegurar a sus flotas las rutas del Oriente, conquistaron también la isla de Ceilán y la extremidad meridional del continente africano (El Cabo). Dos flotas de cabotaje en los mares europeos y asiáticos y una flota de veleros en los océanos Indico y Atlántico, permitían la concentración de las codiciadas especias en Batavia y su subsiguiente transporte hasta Amsterdam, remotas estaciones terminales del provechoso tráfico, para desde éste último lugar ser distribuídas por todos los países europeos. Después de vencidas las dificultades iniciales, los dividendos pagados por la Compañía a sus accionistas alcanzaron, en ocasiones, el 50 y hasta el 63 por ciento. Pero la corporación se vió obligada a afrontar, muy pronto, dos graves dificultades: la concurrencia de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales y el creciente descontento de las poblaciones indígenas, que ahora se ha vuelto, como era lógico que ocurriera, contra sus nuevos y también despiadados e inflexibles explotadores. A la competencia inglesa le puso término, de manera rápida pero crudelísima, un personaje singular, Jan Pieterszoon Coen, que

no vaciló, para lograr sus propósitos, en ordenar las feroces torturas y matanzas de Amboina, las que, a juicio de un distinguido historiador holandés, finalizaron "el insostenible **comercium** et **connubium** de los holandeses y los ingleses en el archipiélago de la Sonda".

En un espacio de tiempo singularmente reducido, los audaces y emprendedores traficantes neerlandeses habíanse adueñado, para la mayor gloria y provecho de la Compañía y de la República, de un vasto y riquísimo imperio colonial, logrado a golpes de sacrificio y de valor en las fabulosas comarcas orientales. Pero las victorias de Robert Clive en la India y la pérdida de las factorías holandesas en las costas de Coromandel y en la porción occidental de Sumatra, arruinaron el prestigio y el crédito de la Compañía, a fines del siglo XVIII. Las Guerras de la Revolución Francesa, en las que se vió complicada Holanda, hicieron el resto. La mayor parte de las posesiones holandesas en Africa y en Asia pasaron a las manos fuertes y rapaces de los ingleses, afortunados constructores a la sazón de un vastísimo imperio colonial, y aunque la Compañía no sobrevivió a tan duros reveses, todavía el imperio holandés en tierras de Oriente —lo que aun perdura de él— constituye el fundamento económico más sólido del progresista reino europeo de los Países Bajos.

Los progresos de la Compañía de las Indias Orientales dieron lugar a la constitución, en 3 de junio de 1621, de una Compañía de las Indias Occidentales, a la que fué concedido el privilegio de la explotación, durante veinticuatro años, de las costas atlánticas de Africa, de toda la América y de las tierras del Pacífico al este de Nueva Guinea. Pero el destino de la nueva corporación fué menos brillante y menos efectivo que el de su opulenta hermana primogénita. Los establecimientos que a costa de ingentes esfuerzos lograra fundar en las costas del Brasil, fueron a la postre reconquistados por los portugueses (la capitulación de Recife tuvo lugar a principios de 1654), y en la América del Norte, la colonia de Nueva Amsterdam fué ganada a su vez por los ingleses, que la transformaron en Nueva York (1664). El fracaso completo de la empresa no se hizo esperar. Después de la paz de Breda (1667), el nuevo imperio colonial portugués

redújose a la Guayana y a un corto número de islas frente a las costas venezolanas del Caribe y en el arco de las Antillas Menores, amén de varias fortalezas en las costas atlánticas del Africa (Costa de Oro).

Por otra parte, la monarquía española —aun después de la unificación peninsular y de la reunión de sus dos imperios coloniales— tuvo la buena fortuna de que sus más tenaces y poderosos adversarios, ingleses y holandeses, buscaran con preferencia en las Indias Orientales los objetivos inmediatos de su expansión. Corsarios y piratas —plaga dañosísimas, siempre ávida de botín— asaltan sin embargo los navíos y las poblaciones ribereñas españolas y, en 1628, un notable marino holandés, Pitt Hein, derrota, de manera decisiva, la flota española (la famosa **flota de plata**), en aguas de la bahía de Matanzas. Después, las guerras que España sostiene con la Gran Bretaña a lo largo de la centuria décimo-octava, desembocan en la pérdida de La Habana (1762) y en su rescate posterior, a cambio de la Florida, y unos lustros más tarde, durante la Guerra de Emancipación de los Estados Unidos, el corajudo don Bernardo Gálvez, legítimo descendiente de los Cortés y los Pizarro, revive las glorias militares de España en tierras continentales norteñas, si bien se ve impedido de llevar a feliz término, por un cúmulo de circunstancias adversas, su magno proyecto de reconquistar a Jamaica, ganada por Cromwell en 1655.

La monarquía española pudo escapar así de las ásperas y frecuentes guerras coloniales de la época, conservando sus vastos dominios en el centro y en el sur del Nuevo Mundo.

Mientras que la actividad colonial de Portugal, de España y de Holanda hallábase en reposo o en decadencia, ingleses y franceses, por el contrario, daban muestras de una pujante fuerza de expansión. Pero ambos pueblos propusiéronse extender sus dominios por las mismas regiones —América del Norte y la India—, de ahí que surgiera entre ellos una creciente rivalidad que una contienda europea doblada en guerra colonial —como todas las guerras del siglo XVIII— vino al cabo a decidir.

Es opinión corriente que la fase decisiva de la rivalidad franco-inglesa corresponde al período que va desde el tratado de Aix-

la-Chapelle, de 1748, que le pone término a la Guerra de la Sucesión de Austria, hasta el tratado de París, de 1763, que concluye, con la victoria de Inglaterra, la Guerra de los Siete Años. Pero como ha señalado un conocido historiador francés, esta fase no es más que el episodio principal de una larga lucha, que Seeley ha designado con la denominación apropiada de **Segunda Guerra de los Cien Años**, ya que, iniciada a fines del siglo XVII, en 1688, bajo Luis XIV, no viene a concluirse en realidad sino con la caída definitiva de Napoleón I, en 1815.

En América del Norte, ambas potencias habíanse expandido en una forma tal que se bloqueaban recíprocamente. Los ingleses, dueños de Terranova, de Acadia y de los territorios de la bahía de Hudson, envolvían, en forma amenazadora, al Canadá francés. Pero la expansión francesa por la cuenca del Mississippi cerraba, a su vez, a los colonos de Inglaterra, el ambicionado acceso a las vastas regiones interiores, más allá de los Apalaches y del Ohio. El provechoso comercio de las pieles y de los cueros(la **trata india**), que los traficantes de ambas metrópolis se disputaban, vino a agravar y a enconar los ánimos de los contendientes.

Por la misma época, una rivalidad no menos áspera se desarrollaba en las ricas tierras de la India, donde dos compañías de comercio, una inglesa y otra francesa, explotaban algunas factorías por medio de un número de agentes, bajo la alta dirección de sendos gobernadores generales. La Compañía francesa, merced a la actividad y a la audacia extraordinaria de un hombre de genio, Dupleix, había logrado establecer las bases de un dilatado y opulento imperio colonial; pero la Guerra de los Siete Años facilitó a los ingleses la oportunidad de abatir a un concurrente cuya actividad y cuyos progresos tanto le habían inquietado. Por el tratado de París, de 10 de febrero de 1763, Luis XV cedía a los ingleses el Canadá, el valle del Ohio, la ribera izquierda del Mississippi y renunciaba asimismo a toda pretensión política sobre la India. De esa manera, la nación francesa que en 1753 hallábase en vísperas de adquirir el más bello imperio colonial del mundo, veíase, diez años después, vencida y despojada de sus vastos dominios por una rival más audaz, más fuerte y también mejor preparada y dirigida.

Uno de esos territorios así ganados, el Canadá, progresó y se organizó en una forma tal, que, en 1837, José Antonio Saco no vacilaba en jurar, "a fuer de cubano", que trocaría la suerte de su patria por la de las posesiones del Canadá". Pero el propio Saco, espíritu sagaz y comprensivo, en la misma página de su famoso **Paralelo entre la Isla de Cuba y algunas colonias inglesas**, donde estampó esa afirmación, cuidóse también de escribir que "un sistema colonial es un sistema de restricciones políticas y mercantiles", y aunque señaló que esas restricciones "según su tendencia y naturaleza, a veces constituyen un despotismo insoportable, y a veces solamente forman una ligera cadena compuesta de dorados eslabones que la hacen más, llevadera a los pueblos que la arrastran", puso empeño en concluir que "de cualquier modo que sea, no es por cierto envidiable la condición de colonia".

DISCUSION

DR. MAÑACH: Este es un tema político que tiene muchas ramificaciones y es muy rico en episodios aislados que, desde luego, el Dr. Pérez Cabrera no pudo considerar en su interesantísima conferencia. Vamos a ver si por medio de preguntas y respuestas podemos provocar un poquito más de información. ¿Preguntas?...

SR. FRANK DUMOIS: Doctor, Ud. habló de que los portugueses hicieron una conquista en Las Guayanas. Eso me extrañó...

DR. PEREZ CABRERA: Perdón, yo dije Holandeses. El Surinao, la Guayana Holandesa, fué la que yo mencioné.

SR. BRANDO MORAN: Ya me lo suponía.

SR. BRETAO: Yo quería que me explicara el doctor, en nombre de qué principio y si no era una desobediencia a Dios la Bula del Papa que le concedió la América recién descubierta a España y a Portugal.

DR. PEREZ CABRERA: Cuando el descubrimiento de América, y mejor aun, cuando Colón regresaba victorioso del Descubrimiento, tuvo una entrevista con Don Juan II de Portugal, en un lugar llamado Valparaíso, en las cercanías de Lisboa, el lugar de veraneo de Don Juan II. Don Juan le manifestó a Colón, el Gran Almirante, que los territorios que él había descubierto pertenecían a Portugal. Cuando Colón llega a Barcelona y se entrevista con los Reyes Católicos, les informa en seguida

esta circunstancia. Y acuden los Reyes Católicos a la mas alta autoridad moral que había en esa época en Europa: el Papa. Mandan una Embajada y consiguen una primera Bula intercétera. Ya cito aquí la segunda Bula intercétera o Bula de partición del Mundo.

DR. MAÑACH: Perdone, doctor; le ruego que explique eso de intercétera puesto que está en Latín y pudiera ser que alguien no lo comprendiera.

DR. PEREZ CABRERA: Bueno, las Bulas se denominan con la primera palabra o la primesa frase con que comienzan ¿verdad?, ésta comienza "intercétera" y por eso tiene esa denominación.

DR. MAÑACH: ¿Qué quiere decir entre varios?

DR. PEREZ CABRERA: Claro. En estas condiciones la primera Bula se refiere a una partición del Mundo que no satisface a los portugueses y tampoco satisface a los españoles. En estas condiciones, los Reyes Católicos envían a la Corte de Roma lo que se llama la Embajada de Obediencia Española, la Corte pontificia, pero aunque se llama Embajada de Obediencia, estos embajadores españoles hablan en términos perentorios y drásticos a la Santidad del Papa Alejandro VI; sin olvidar que el Papa Alejandro VI es un Papa español, que ha nacido en Valencia y que debe favores a los Reyes Católicos. En estas condiciones el Papa dicta la segunda Bula: la segunda Bula Intercétera que, aunque tiene fecha de 4 de mayo del año 1493, está antedatada, es decir, la Bula se expide en junio, pero se antedata el 4 de mayo para que corresponda con la Bula anterior. Esa es la famosa Bula de Partición del Mundo, en la cual el Papa Alejandro VI divide la Tierra en dos esferas, en dos zonas de influencia, una española y otra portuguesa, tomando como línea de marcación un meridiano al poniente de las Islas de Cabo Verde y de las Azores que fija entonces en 100 leguas. Es posteriormente, por los Convenios de Tordecillas, cuando se fija en 370 leguas. Hay otras Bulas Pontificias más; la Bula "Duvum Sicuidin", la Bula Eximio Devocioni, la Bula Inefabuli, pero todas tienden a esta solución, a dividir el Mundo en esa época entre los dos países exploradores: portugueses y españoles.

SR. BRETAO: No me satisface la respuesta, doctor, porque no es lo que yo quise preguntar, a no ser que yo no preguntara bien. Yo quise preguntar que qué autoridad moral y real tenía el Papa para entregar en nombre de Dios, puesto que el Papa representa a Dios, al dominio y explotación de dos potencias, el mundo recién descubierto sometido después a la peor esclavitud y explotación, que hubo que luchar mucho para quitárnosla de encima.

DR. PEREZ CABRERA: Para esta época, como para mucha época posterior, para mucha parte del mundo, la más alta autoridad moral

significa el Papa; por consiguiente, el Papa de Roma a pueblos cristianos, como portugueses y españoles, les da una decisión que todos aceptaron.

DR. MANUEL DE LA MATA: Estableciendo una comparación, aunque todas las colonizaciones indiscutiblemente son, desde el punto de vista actual, inaceptables, ¿qué colonización, piensa el disertante, que fué más favorable a un sentido altamente humano, la española o la inglesa?

PEREZ CABRERA: Para mí no tiene dificultad la respuesta: la española, y por muchas razones. La obra colonial de los ingleses se verifica un siglo después de la obra de los españoles. El establecimiento español más antiguo es de 1496, el inglés es de 1607; hay por consiguiente para los ingleses un siglo más de adelanto, de evolución material e intelectual en el mundo. Sin embargo, España deja en la América, 20 pueblos que aun hablan su idioma y mantienen sus creencias. Con todas sus dificultades, con todas sus espoleaciones, como decía bien el Dr. Mata, achaque común a todos los sistemas coloniales, el español creó una raza, creó un mestizaje, creó una nacionalidad, donde en otras partes los ingleses rechazaron, repelieron o exterminaron al indio.

SR. REINOSO: Quería hacerle una pregunta. El Dr. Wells, el historiador Wells, asegura que la independencia de los pueblos de América no se realizó como erróneamente sostienen todos los historiadores americanos, por motivos económicos. El tema por Ud. tratado que habla de la lucha de los Imperialismos, no cree que ha sido base principal de la independencia de América, la lucha de los Imperialismos, o cree que ha sido como asegura Wells más bien factores morales.

DR. PEREZ CABRERA: Mire, el imperialismo desde luego que es un fenómeno en su tratamiento contemporáneo, en su acción muy antigua, pero en la independencia de los Estados Unidos no juegan factores imperialistas; jugarán factores económicos, desde luego extraordinariamente como en todas partes, pero yo no creo que se deban exclusivamente a pugnas imperialistas.

LUIS FONSAITNER: Doctor, quisiera preguntar con respecto a qué papel o qué función han determinado los prejuicios religiosos en la civilización y en el expansionismo, de las naciones europeas en América, si ha sido favorable o perjudicial porque, en este caso yo digo pre-juicio; pre: antes; prejuicio porque los países en el tiempo de la colonización estuvieron minados de dogmatismo religioso, por eso es que yo quisiera preguntarle si fué favorable o perjudicial al expansionismo colonial en las Américas.

DR. PEREZ CABRERA: La única defensa del indio fué la Iglesia Católica. La autoridad moral más alta de la conquista española se llama Fray Bartolomé de las Casas y vestía hábito talar. Si Ud. le llama pre-

juicio religioso, no sé cómo contestarle; si Ud. le llama creencia religiosa, le puedo asegurar que la mejor defensa del indio fué la Iglesia Católica.

OTTO JAHKEL: Dr. Pérez Cabrera, según mi opinión colonizar, o ser imperialista es fundar pueblos para explotarlo, ¿no?, pero lo que han hecho en sus colonias, sobre todo Holanda y Francia y hasta Inglaterra, yo creo que más bien, como dice Vargas Vila, ha sido simplemente piratería, porque no han dado cultura ninguna. ¿Ud. no cree que tenía razón Vargas Vila en llamarlos "piratas" y no "imperialistas"?

DR. PEREZ CABRERA: No conozco la opinión de Vargas Vila, aunque es muy original, desde luego.

DR. MAÑACH: Mi querido Otto Jahkel, permítame este desahogo; es uno de tantos estragos que hay que atribuirle o achacarle a la influencia de Vargas Vila sobre la juventud cubana. Bien, con esto hemos terminado nuestras preguntas.

Andrés Trujillo Roseñada

El Derecho de Gentes

MAS de un siglo hacía que el Renacimiento vaciaba el pensamiento, la vida y hasta las costumbres de Europa en los moldes remozados de la antigüedad clásica, cuando todavía España, a medio cerrar sus heridas de la guerra contra infieles y dada toda entera a la maravillosa aventura imperial en América, permanecía atrincherada tras las consecuencias de esos dos formidables acontecimientos, sin que la ardorosa lava espiritual del movimiento renacentista la hubiera impregnado de sus humores inquietantes.

Tal parece que aquel constante mirar hacia las glorias del pasado remotísimo, su cultura y sus sentimientos, que el hombre del Renacimiento ponía por base fundamental de su nueva actitud ante el mundo, no interesaba a quien, lejos de contemplar el pretérito hundido en la sombra de los siglos, tenía ante sus ojos asombrados el espectáculo actual de un mundo nuevo que nacía en un parto colosal de tierras.

Por eso, todavía en la primera mitad del siglo XVI no puede hablarse propiamente de una España renacentista. Sin embargo, sería inexacto decir lo mismo de muchos españoles, que por sus estudios y andanzas por la Europa de la época, sentíanse ya —quizá si a pesar suyo— influídos por las corrientes de nuevas ideas, transformados por el hechizo espiritual de las nuevas posturas del pensamiento.

Así, por ejemplo, encontramos dos hombres, dos españoles: Juan Luis Vives y Francisco de Vitoria, que teniendo divergencias notables de carácter y hasta de vocación —filósofo laico el uno, teólogo devotísimo el otro— vivieron entre sí unidos no sólo por una fecunda amistad, sino además, por una común comprensión humana de las cosas de su tiempo.

Nacidos ambos en el mismo año (1492), sus estudios en París los pone en contacto con los más señalados humanistas del momento y, con reveladora particularidad, conocen y tratan, cada cual a su vez, a Erasmo de Rotterdam. Especialmente en el el P. Vitoria esta coincidencia con el más grande de los humanistas del Renacimiento, tuvo especial resonancia. Llevado de la belleza expositiva de las obras erásmicas, impresionado por la clásica serenidad de sus ideas el sabio dominico siente también dentro de sí palpitar la curiosidad por las cosas del mundo antiguo; pero informado todo su ser de una fe acendrada e inextinguible, buscó en la Metafísica el fresco surtidor que calmara los ardores de su inquietud renacentista. En las obras de Aristóteles y de Tomás de Aquino rastrea y encuentra su genio el material inapreciable para acometer la tarea de elaborar una nueva Ciencia teológica comprensible y fácil de adaptar a los requerimientos de los nuevos tiempos, y su arte de expositor, la elegancia incomparable de su estilo, así como la aguda penetración del pensamiento, procuraron tal éxito a sus esfuerzos, que no resulta exagerado afirmar con Menéndez y Pelayo que a él se debe "el renacer filosófico y el asombroso florecimiento teológico de la España del siglo XVI."

No debe pensarse de esto que Vitoria fuese un desasido de las realidades del mundo que le tocó vivir. Tanto él como Vives son dos figuras muy metidas en las cuestiones de su tiempo que, en cierto sentido, los explican y ayudan a comprender. En ambos, y más acusadamente en Vives, se encuentran las dos notas (la natural y la humana) que resultan constantes en el pensamiento renacentista.

Vives y Vitoria son, pues, dos preocupados de los problemas que se planteaba a sí mismo el hombre del Renacimiento.

En aquél, las soluciones derivan de un amplio conocimiento de las obras y las lenguas clásicas, de su propia circunstancia histórica y del ambiente social que los rodeaba, todo ello saturado de un hondo sentido de fraternidad, de espíritu pacificador, como lo demuestran sus trabajos en favor de la paz entre los hombres y en contra de la guerra fratricida.

En Vitoria, por el contrario, las conclusiones devienen conforme a un orden lógico de las premisas teologales que fueron, en todo instante, la razón misma de su pensamiento. De su fe extraía Vitoria, metódicamente, sus convencimientos más absolutos; pero no con la fría severidad de un dómine, sino con la alegre confianza, con la ternura de quien sigue espontáneamente el único sendero que puede conducirlo a su destino, esto es, a la Verdad misma.

Ocasión de probarlo la halló Vitoria al terciar en la controversia que el Padre Bartolomé de las Casas y el cronista imperial de Carlos V, Don Juan Ginés de Sepúlveda, sostuvieron con todo el calor de sus temperamentos meridionales en torno a la licitud de la guerra desatada por los conquistadores contra los Indios que poblaban las nuevas tierras descubiertas.

En lo que pudiéramos llamar la primera articulación doctrinal de la idea imperialista en América, Ginés de Sepúlveda pretendió justificar el uso de la violencia exterminadora en la conquista por medio de los consabidos argumentos de sujeción debida a los "mejores, prudentes y perfectos" por los bárbaros incultos, "siervos por naturaleza", a los que había que apartar de sus errores y costumbres monstruosas.

El Padre de las Casas, en cambio, ardido en justa indignación por su experiencia en la faena evangelizadora a sí mismo impuesta entre los nativos de las nuevas tierras, salió al encuentro de tan cruel doctrina alegando que la guerra de exterminio, cualquiera que fuese su pretensa legitimación, no pasaba de ser "tiránica, injusta e inicua".

Fué tal la repercusión de la disputa de (inevitable derivación política) que el Emperador hizo reunir en Valladolid, en 1550, a los miembros del Consejo de Indias para que, constituídos en Tribunal, dirimiesen la cuestión planteada.

Ya desde 1539, en dos conferencias memorables ofrecidas en la Universidad de Salamanca, Vitoria había decidido intervenir en la contienda, a impulsos de su irrefrenable espíritu de justicia, y lo hace en forma tan magistral, que el resultado de su aportación a la disputa representa, nada menos, que la fundación de una nueva disciplina jurídica, precisamente aquella que parece ser hoy la más urgida de aplicación inmediata. El Derecho Internacional, o de Gentes, para conservar la denominación de su linaje clásico.

En efecto, ya los Romanos habían usado este título para encerrar en su contenido el viejo principio que se lee en la Instituta de Justiniano (I. 1,2) "lo que la razón natural establece entre todos los hombres, se llama Derecho de Gentes". Sustituyendo la palabra "hombres" por "gentes", Vitoria deja sentada la base jurídica de una nueva interpretación del alcance del Derecho de Gentes clásico, transformando el sujeto de las relaciones de este derecho, de los antiguos "peregrinos" o "extranjeros" del Derecho Romano, en núcleos específicos y diferenciados, esto es, naciones o pueblos entre los cuales existen, por razón natural, una serie de relaciones que de esa misma razón emanan, con total independencia de la simple voluntad del hombre plasmada en pactos o convenios.

Es decir, la convivencia internacional ha de regirse por los principios que a este respecto derivan necesariamente del Derecho Natural, que en último término viene a dictar las normas básicas a que deberán acomodarse las reglas positivas que, en la práctica, podrán traducirlas, y que sólo son valederas en cuanto convengan y no contradigan aquellos principios inmutables.

Con este mensaje, inaugura Vitoria un nuevo ciclo en el mundo del Derecho, que habría de desarrollar más tarde la doctrina científica española, llevando sus principios al más alto rango intelectual del mundo jurídico de su tiempo.

En su luminosa construcción de esta materia, totalmente revolucionaria en la esfera del Derecho, deja Vitoria una fecunda diferenciación de conceptos que permiten no sólo la justificación de su teoría sino que abre nuevas sendas a la investigación y hasta a la práctica legislativa internacional. Efectivamente, la

distinción que hizo entre "Derecho de Gentes Natural" y "Derecho de Gentes Positivo" subsiste aún en nuestros días con toda la fragancia de un hallazgo reciente capaz de explicar, todavía hoy, la naturaleza y el estilo de las relaciones internacionales.

Derecho de Gentes Natural es el que entronca, por derivación inmediata, con el Derecho Natural, de donde extrae necesariamente sus principios, y, por ende, dispone de sus mismas características de permanencia e inmutabilidad. Su fundamento es la misma razón natural que hace irrenunciables muchos principios internacionales, como son, entre otros, el derecho del libre comercio; el derecho natural de viajar y constituir familia libremente en otro territorio; el derecho a la seguridad personal y a la integridad humana; el derecho de libre predicación del Evangelio, etc. En cambio, el "Derecho de Gentes Positivo" se integra por la determinación de los pueblos y aunque, como ideal, debe también derivarse del Derecho Natural, no deviene de este sino "como consecuencia de máxima utilidad y conveniencia"; pero con carácter jurídico positivo. Casos de estas normas se encuentran en la regulación de la inviolabilidad de los legados o embajadores, las convenciones sobre las actuaciones lícitas en la guerra entre pueblos, etc.

Consecuencia fundamental de todo lo que antecede es la de que Vitoria, al establecer los cimientos del Derecho Internacional, elabora toda una teoría de la organización jurídica de los pueblos que hace descansar en el Derecho Natural, dándole así una indudable repercusión ética a las normas que deben regir las relaciones entre los pueblos, concebidos como concurrencia universal de naciones, en la que no están sólo los pueblos cristianos sino todos los pueblos del mundo aun los infieles; esto es, que Vitoria claramente encajaba en su doctrina lo que hoy ha dado en llamarse comunidad internacional. Comunidad internacional que sólo podrá subsistir en paz, en cuanto la urdimbre de las relaciones de los pueblos que la constituyen se rija por las normas extraídas del Derecho Natural y no se deje únicamente al Derecho Positivo (que no siempre se acomoda a aquel) la tarea, difícil y peligrosa, de establecer un orden común, todavía más arduo de lograr en

este caso dada la casi imposibilidad de una acción coercitiva que los garantice.

La intervención de Vitoria en la pugna entre el Padre Las Casas y Ginés de Sepúlveda favoreció francamente el derecho de los nativos de las tierras de América a existir en paz y con el respeto total de sus personas que, ni aun el Emperador, tenía potestad para turbar, ya que esas, como otras facultades que Vitoria enfáticamente les reconocía, eran figuraciones directas del Derecho de Gentes Natural y, por fuerza resultaban perpetuas e inviolables.

Con ligeras alternativas esta línea doctrinal se mantuvo en los trabajos de los sucesores de Vitoria y en el desarrollo de sus ideas en torno al Derecho de Gentes. Domingo de Soto, Vázquez de Menchaca, Fray Luis de Molina, por no citarlos a todos, comentan y amplían los distintos aspectos del nuevo Derecho pero, en todos ellos, se encuentra la preocupación por esclarecer hasta qué punto es posible fijar las relaciones de dependencia entre el Derecho Natural y el de Gentes.

No fué hasta el Padre Francisco Suárez (1548-1617) esta cuestión totalmente dilucidada.

El insigne jesuíta acometió con singular éxito la labor de organizar la filosofía del Derecho según los lineamientos teológicos, interesado especialmente en ponderar los trazos dejados por el Derecho Natural en la escolástica. Por eso buscó esencialmente la distinción entre el Derecho Natural y el Derecho de Gentes para separarlos en lo que se diferencian, sin dejar por eso de enlazarlos en aquellos puntos en que resultan coincidentes.

La clarísima distinción entre las normas de ambos Derechos la establece el Padre Suárez, principalmente en dos aspectos: la obligatoriedad y la inmutabilidad.

Lo primero, porque el Derecho Natural hace obligatorio lo que es bueno y prohibe lo que es malo, mientras que el Derecho de Gentes, por razón de su origen humano, hace que sea bueno lo que permite y malo lo que prohibe.

Y en cuanto a la inmutabilidad, el Derecho Natural reúne esta condición esencial porque responde a una directa necesidad de la propia Naturaleza que, al faltar en tono tan absoluto en el Derecho de Gentes, hace a éste mucho menos inmutable.

Por estos canales corrió toda la doctrina española en torno al Derecho de Gentes, desde su origen en Vitoria hasta su definitiva formulación en Suárez.

Sin embargo, es tradición conferir a un holandés, nacido un siglo más tarde que Vitoria, el honor de la creación del Derecho Internacional, concebido como doctrina jurídica.

Hughes van Groot que siguiendo la costumbre de su época latinizó su apellido llamándose Hugo Grotius, por su dedicación a los estudios de Derecho Natural llegó hasta las fuentes de los clásicos españoles, para coincidir con Suárez en la distinción por éste enunciada respecto al Derecho de Gentes, según se lee en su famoso tratado "De jure belli ac pacis"

El propio Grocio reconoce el origen español de la doctrina del Derecho de Gentes, citando expresamente a Vitoria y a Vázquez de Menchaca y aun cuando la habilidad de su tratamiento de estas cuestiones resulta consagradora, es injusto atribuirle la paternidad de unas ideas que él ni para sí mismo quiso.

De otra parte, su aportación a la nueva ciencia implica una fundamental contribución al principio de la libertad de las relaciones internacionales y, en especial, en lo que concierna al comercio marítimo. Toda su obra está transida del carácter tolerante y pacificador, lleno del acento naturalístico que hizo vibrar toda su vida de representante genuino del humanismo.

De lo que va dicho puede colegirse que el Derecho de Gentes, tal como fué concebido y articulado por quienes tantos se esforzaron por él, es un resultado legítimo del renacimiento, por cuanto reconoce al individuo su dignidad integral y lo defiende por la paz justa que desea establecer entre todos los hombres, basada precisamente en un criterio natural de convivencia.

Pero en su propósito, rebasa esta doctrina los límites de una época para hacerse intemporal. Es obvio, por lo demás, y lo prueba la Historia, con trágica elocuencia, que el ideal humanista que nutre esta forma del Derecho se sustenta en algo más importante que la coercitividad característica de toda norma jurídica, pues tiene el espíritu mismo por base fundamental. Es un ideal de creencia el único que lo viabilizaría. Hay que creer en la libertad organizada, en la aptitud del hombre para regirse por

principios superiores a su sola circunstancia humana; hay que creer, en fin, en muchas cosas que los hombres no han creído todavía.

Quizás esté reservado a la América, tan presente en el nacimiento del nuevo Derecho, realizar este milagro de fe.

DISCUSION

DR. MAÑACH: Dr. Pérez Cabrera, restableciendo una costumbre que poco a poco hemos ido dejando caer, injustamente, ¿quisiera Ud. hacerle alguna pregunta a su compañero de mesa de esta tarde?

DR. PEREZ CABRERA: Si el Dr. Mañach se empeña en ello.

DR. MAÑACH: No, no me empeño.

DR. PEREZ CABRERA: No soy especialista en derecho, aunque soy abogado, pero, bueno. Cuando yo era estudiante de la Facultad de Derecho, recuerdo siempre que el Dr. Bustamante nos hablaba con mucho entusiasmo de Hugo Grocio, y en cambio, del Padre Vitoria nos hablaba con menos interés. ¿De cuándo viene esa reivindicación de los derechos intelectuales de Vitoria? ¿es una cosa muy reciente doctor, o es una cosa ya un poco remota?

DR. TRUJILLO: Yo creo que es, Dr. Pérez Cabrera, bastante reciente. Y no quiero por eso, de ningún modo, interponer el Almanaque entre sus clases del Dr. Bustamante y la hora presente. Es reciente, porque a Grocio no se le ha estudiado a fondo, al menos desde el punto de vista de su aportación jurídica, hasta digamos 25 años. Y considero, además, que la doctrina científica española, que en los últimos años ha tenido una brillante representación editorial, no se había preocupado hasta ahora mucho por esclarecer este punto en que la intervención de españoles eminentes, como Vitoria y los otros que han quedado citados, fundamentalmente Domingo de Soto, tuvieron en la elaboración del Derecho de Gentes, en este nuevo sentido del derecho internacional.

DR. MAÑACH: ¿Esta prioridad de España, Dr. Trujillo, está siendo reconocida hoy día por los países europeos en que ha solido prevalecer la opinión contraria?

DR. TRUJILLO: Sí, Dr. Mañach. Inclusive, por la propia Holanda. En 1925 se celebró en Madrid un homenaje a la memoria de Grocio al que asistieron distintos representantes de la intelectualidad holandesa, entre ellos un distinguido Ministro de Educación, Von Hertz, el cual suscribió al final del Congreso una declaración en la que decía que, como holandés, reconocía y saludaba en Vitoria al precursor de Grocio.

DR. MAÑACH: ¿Ha habido un distinguido norteamericano que ha contribuído mucho a difundir esta doctrina?

DR. TRUJILLO: Exacto: James Brown Scott. Ha, inclusive, suscrito otra declaración en la que se dice poco más o menos: "Yo, anglosajón y protestante, reconozco en el Padre Vitoria y en Francisco Suárez, católicos y españoles, los precursores del moderno Derecho Internacional.

DR. FRANCISCO PARES: Dígame, Dr. Trujillo, en la Teoría clásica de Derecho Internacional el sujeto de Derecho Internacional tengo entendido que siempre ha sido el Estado. Mi pregunta es la siguiente: ¿en la doctrina constituyente actual existe alguna tesis, alguna doctrina que pretenda sustituir al Estado como sujeto de Derecho Internacional por los núcleos culturales independientemente de fronteras, poblaciones y soberanía que son los tres requisitos de todo Estado?

DR. TRUJILLO: Existe, aunque no ha tenido toda la importancia ni toda la aceptación que sus propugnadores hubieran querido; pero es indudable que implica una realidad histórica en el mundo del derecho.

DR. MAÑACH: Doctor, mientras se pasa el micrófono al interrogador siguiente: ¿no existe actualmente una tendencia a conferirle representación por así decir, a núcleos que no tengan carácter nacional ni estatal? Se está advirtiendo eso, por ejemplo, en estas nuevas organizaciones internacionales, en la ONU y en la UNESCO.

DR. TRUJILLO: Como no. Y precisamente se quiere encarnar en ellos una representación espiritual de toda una unidad, un grupo étnico o un grupo nacional.

DR. RODRIGUEZ ALVAREZ: No cree el Dr. Trujillo que, para que su brillante conferencia sea mejor comprendida por aquéllos que no son especialistas en cuestiones jurídicas, sería conveniente que él aclarara los distintos conceptos que la expresión Derecho de Gentes tuvo en el Derecho Romano?

DR. TRUJILLO: Creo que sí, aunque no quise entrar, Dr. Rodríguez Alvarez, en esa aclaración en la lección por sus límites tan estrechos. Es evidente que la fórmula "Derecho de Gentes" no es nueva, no surge en el Renacimiento. Yo creo haber dicho en mi trabajo que ya viene como un arrastre romano; pero es que en Roma, en el Derecho romano, tiene un sentido absolutamente distinto, porque el sujeto de esas relaciones es el hombre, a diferencia del Derecho de Gentes del Renacimiento en que el sujeto es el pueblo, es la nación. Pero los romanos no tienen y hay que anotar que ha habido tendencias modernas en el mundo del Derecho que creen ya encontrar algún vestigio de Derecho Internacional en el Derecho de Gentes clásico, inclusive asignándole a los pueblos de la cuenca del Mediterráneo la comunidad de usos y costumbres que

podía establecer, al menos tácitamente entre ellos, una relación internacional de esta clase. Es evidente que, a pesar de que hay quien mantiene eso, no creo yo que históricamente pueda probarse la teoría. No creo yo que el Derecho de Gentes a que aludían los romanos tenga ni trazos siquiera de lo que es el Derecho Internacional que se fundó en el Renacimiento bajo esa misma denominación.

SR. GILBERTO MORAN: Yo desearía preguntarle al Dr. Trujillo si el Padre Vitoria establece como derecho del régimen español o de la Monarquía española, el conquistar los imperios existentes por entonces en América para evangelizar tales imperios. Es decir, si él considera que es derecho del pueblo español llevar la guerra o la conquista a los imperios antes dichos, que eran pueblos bien organizados para o como razón fundamental sacarlos de las aberraciones religiosas que tenían.

DR. TRUJILLO: Precisamente ése fué uno de los argumentos que se esgrimieron contra el Padre Las Casas para hacer o pretender justificar la labor exterminadora de la conquista. Y contra ese argumento se revolvió el Padre Las Casas y precisamente al contradecir ese argumento elabora el Padre Vitoria todos los fundamentos de su doctrina del Derecho de Gentes. En absoluto consentía él ni comprendía que pudiera invocarse eso como argumento para exterminar hombres, que estaban investidos por esa misma condición humana de una serie de facultades que él proclamaba como irrenunciables, inviolables, perpetuas.

DR. BEGUEZ CESAR: Dígame, Dr. Trujillo. Esos primeros derechos heroicos y el divino, a que hace referencia Vico en su Ciencia Nueva, no son anteriores a los de Vitoria?

DR. TRUJILLO: ¡No, qué va! ¿Se refiere Ud. a Juan Bautista Vico?

DR. BEGUEZ CESAR: Jean Baptiste.

DR. TRUJILLO: No.

DR. BEGUEZ CESAR: Explíqueme la razon de por qué.

DR. TRUJILLO: Cronológicamente, inclusive, no, porque son formulados muchos años después. Quizás no he entendido bien.

DR. BEGUEZ CESAR: Yo le pregunto a Ud. esto: Vico, en su "Ciencia Nueva", establece varios derechos de Gente, uno es el divino y otro es el heroico.

DR. MAÑACH: Le está diciendo el Dr. Trujillo que la obra de Juan Bautista Vico: "Ciencia Nueva", es muy posterior, es del Siglo XVIII.

DR. BEGUEZ CESAR: Bueno. Dígame una cosa. Esta es otra pregunta. ¿No fué el Dr. Mario García Kohly el que dió a conocer a toda la Hispanoamérica quién fué Francisco Vitoria en una obra de él editada en España?

DR. TRUJILLO: Le confieso humildemente que no conzco la obra de García Kohly, pero es posible.

DR. DE LA MATA: Al principio de la conferencia se replanteó nuevamente una cuestión que resulta interesante, y que se ha mantenido en la Universidad del Aire en varias conferencias: el problema del Renacimiento en España. El conferenciante señalaba que no hubo propiamente más que manifestaciones personales del Renacimiento en España: entre ellas el Padre Vitoria, Vives, etc. Ahora la cuestión es ésta: la responsabilidad de no haber existido un movimiento nacional, de carácter general y amplio de tipo renacentista, podría imputarse fundamentalmente a los Reyes Católicos, al mantener, a través de una contra-reforma activa, un aislamiento nacional, por ejemplo, en lo que se refiere al Rey de Aragón, a Fernando, al destruir las relaciones comerciales que Cataluña tenía a través de su escuadra, para evitar la infiltración de las nuevas ideas, podría entonces señalarse como una responsabilidad máxima en la labor de unificación española a los Reyes Católicos el no haber incorporado a la corriente intelectual española, las nuevas ideas renacentistas?

DR. TRUJILLO: Creo que no, Dr. Mata. Por la sencilla razón, a mi juicio, de que el Renacimiento fué expandiéndose por Europa como resultado más bien sociológico, político y de cultura, de las circunstancias de cada una de esa nacionalidades. Y la circunstancia española de esa época, creo haberlo mencionado aquí, por la misma guerra contra los moros y sobre todo, por su aventura en América, para repetir frases de la conferencia, no eran de las más favorables a la aceptación de esta nueva teoría en ese tono nacional en que Ud. lo plantea.

DR. DE LA MATA: Perdone; según lo que Ud. acaba de decir la aparición del Renacimiento va a tener características puramente locales o nacionales independientemente. Yo pensaba que fundamentalmente el Renacimiento procede de una proyección italiana hacia Europa.

DR. TRUJILLO: Pero sólo en aquellos países de Europa, en actitud, pudiéramos decir, políticas o culturales, sobre todo, para poder asumir esa corriente que venía de Italia.

DR. DE LA MATA: ¿Y Ud. no piensa que el aislamiento a que someten a España los Reyes Católicos, puede influir en que esa corriente que viene de Italia no llegue, no plasme y no se elabore en España?

DR. TRUJILLO: Creo que no. En primer lugar porque no creo que el aislamiento a que Ud. alude, pudiera haberse hecho de propósito para evitar una cosa inevitable, cual era la expansión del Renacimiento; y en segundo lugar, porque España en ese momento tenía más interés en su labor de descubrimiento y conquista de América que cualquiera otra que pudiera implicar el estudio, Arte, Gracia, Amore, de la antigüedad Clásica.

DR. DE LA MATA: Perdone, pero yo no he querido asegurar que los Reyes Católicos se opusieron al Renacimiento, sino a la introducción de ideas religiosas de la Reforma, pero que de paso, al oponerse a esa relación con Europa, principalmente Italia y Alemania, pudieran de paso haber contribuído a establecer una barrera que dificultase la adopción de nuevas ideas.

DR. TRUJILLO: Pudiera ser también, quizás. Pero yo no lo considero así. Aparte de que el problema tal como se plantea sería más bien una cosa de petición de principio, ¿qué fué antes si la clausura de España o la demora en llegar el Renacimiento, o si una cosa depende de la otra? Yo creo que España no se resistió y mucho menos de propósito a recibir el Renacimiento. Sólo que la misma demora en que el Renacimiento llega a ella hace que ya el Renacimiento pasara por lo menos con esa importancia del comienzo y encuentra entonces la Reforma. Es decir, que España al recibir el Renacimiento ya había detrás de él otro movimiento en Europa, que es la Reforma. Es más fuerte que el recibir el Renacimiento, oponerse a la Reforma.

DR. DE LA MATA: Lógicamente si se ha manifestado primero en Italia misma una oposición entre la Casa Real Española y la Real Francesa, habría que señalar que, si Francia recibe y sigue recibiendo la influencia renacentista que va a plasmar inmediatamente después de esas guerras de una manera más eficaz, ya formadas, no en sus comienzos, es precisamente coincidiendo históricamente ese momento con el aislamiento a que es sometida España por los Reyes Católicos. Por eso mantenía este criterio.

DR. TRUJILLO: No, como criterio lo encuentro muy aceptable, aunque lamento no compartirlo.

SR. Pedro ROMAÑACH: Doctor, es para una pregunta de presente, yo no voy a remontarme ahora a Vitoria ni a Suárez. ¿Cree Ud. que en el momento actual por que atraviesa la humanidad sea posible lograr una afirmación definitiva de la fuerza compulsiva de las normas del Derecho Internacional?

DR. TRUJILLO: Si no tiene una base de Derecho natural creo que no, y precisamente porque no tiene esa base es por lo que el Derecho Internacional hasta ahora no ha pasado de ser, y hay que decirlo con pena, un Código de normas.

DR. MAÑACH: ¿Qué porvenir le ve Ud. al Derecho Internacional, doctor, y perdóneme que lo sitúe un poco en el papel de profeta?

DR. TRUJILLO: El papel siempre es incómodo, doctor; sin embargo, es una idea que tengo, y así creo ponerlo al final del trabajo. Quizás a América le quepa el honor de hacer que esas relaciones inter-

nacionales se estabilicen sobre verdaderas normas jurídicas de mutuo acatamiento. Siempre que se crea en la posibilidad de que la moral sea la base de una regla jurídica, ya sea ésta nacional o internacional, es posible pensar que las internacionales tengan al fin un acatamiento absoluto.

DR. MAÑACH: ¿En la obra de Vitoria se contemplaron mecanismos de tipo internacional para imponer esas normas?

DR. TRUJILLO: No, exactamente.

DR. RAFAEL SARDIÑA: En realidad mi pregunta ya ha sido mutilada por lás otras preguntas de esta tarde, pero me voy a referir más a una aclaración del Dr. Trujillo en la respuesta al Dr. Rodríguez Alvarez. En el Derecho Romano parte la noción del Derecho Internacional es supuesto del mismo, la fe que tienen en la igualdad de todos los hombres, como muy bien lo regitra el Dr. Trujillo al hablar del instituto de Justiniano, la razón común entre todos los hombres. Es decir, que partía del supuesto de esa igualdad humana. Sin embargo el Dr. Trujillo al hablar del Renacimiento, dice que ese Derecho Internacional ya es sujeto el pueblo, la nación. Yo creo, y perdone esta observación el Dr Trujillo, que es un poco peligroso hablar del sujeto del Derecho Internacional, el pueblo o la nación, y no decir que sinceramente el Estado únicamente el organismo jurídico, el concepto formal de esa nación o pueblo y digo esto, porque a mí me parece que le ha faltado el elemento coactivo al Derecho Internacional, el elemeneto compulsivo, la razón de que se cumpla el hecho de que los pueblos o la nación no han intervenido en ese Derecho Internacional y ha sido solamente entre estados.

DR .TRUJILLO: ...... por eso hablaba de grupos humanos, naciones o pueblos, mientra que los romanos que ni siquiera habían llegado al concepto de la nacionalidad no podían atribuirle un sujeto distinto al Derecho de Gentes que el hombre libre.

SR. FRANK DUMOIS: Doctor, usted cree que los antecedentes del Derecho de Gentes puedan hallar en San Agustín. que habla extensamente sobre la guerra justa e injusta, y Santo Tomás de Aquino que aporta también nuevas soluciones en este problema. Y una segunda pregunta: El padre Vitoria, al establecer el derecho internacional, ¿no demuestra la importancia que pueda tener la metafísica en su aplicación en los asuntos humanos en contra de aquéllos que quieren renegar de la importancia de la metafísica porque quizás tengan miedo de encontrarse con la existencia de Dios?

DR. TRUJILLO: Creo que sí. Mi respuesta a las dos preguntas es sí. La primera, creo que lo he dicho en el trabajo: Vitoria fué un tomista, aún quizás sin saberlo, y después un renacentista que busca en la metafísica, precisamente, el calmar sus inquietudes. Creo que en San Agustín, como dice usted muy bien, pudiera encontrarse antecedentes muy valiosos para el establecimiento del Derecho Internacional, sobre todo en lo con-

cercniente a la guerra. Hay una traducción que Erasmo de Rotterdan le encarga a Vives en los trabajos de San Agustín, en que Vives en una serie de notas muy interesantes, y para su época muy atrevidas, elabora toda una teoría contra la guerra, y de pasada hace alusiones al Derecho de Gentes que ya venía elaborando Vitoria en su pensamiento.

DR. MAÑACH: Doctor, y a propósito, le hemos venido dejando un poquito de más tiempo a las preguntas, yo quisiera hacerle esta pregunta: A mí me parece que el Derecho Internacional surge en este momento en Europa porque había lo que suele llamarse, un ecumenismo ,es decir, una concepción de tipo universal, representada principalmente por el pensamiento católico. No me parece que tenga nada de extraño el que sea precisamente un católico el creador del Derecho Internacional. ¿No cree usted que las dificultades que está confrontando hoy día la idea del Derecho Internacional, se deba a que no existe una idea universal en el mundo, o a que la idea universal que existe en el mundo no es precisamente la que concita el apoyo de los demás pueblos?

DR. TRUJILLO: Estoy absolutamente convencido de eso, Dr. Mañach, y ojalá que esa idea universal tuviera por bases las que quiso Vitoria: el derecho natural.

DR. MAÑACH: Ahora, le pregunto esto más: ¿cree usted que sería posible establecer, acreditar hoy día, una fórmula internacional en el mundo que no tuviese una base religiosa?

DR. TRUJILLO: Creo que no, porque la religión sería la única única idea que podría unir, si es sinceramente sentida, a todos los hombres.

DR. MAÑACH: Pero, teniendo como tiene la religión un inevitable coeficiente dogmático y, por consiguiente, separador de las convicciones, ¿no cree usted que aspirar a darle una base religiosa a esta nueva idea universal sería condenarla al fracaso?

DR. TRUJILLO: Creo que no, Dr. Mañach, a pesar de que su pregunta es extremadamente peligrosa.

SR. FRANCISCO BRETAO: Todo mi respeto para el Padre Bartolomé de las Casas y Vitoria por su labor. Ahora, yo quiero que me diga el Dr. Trujillo, ¿qué efectividad tuvieron esos pronunciamientos y si el resto del clero católico que era el único que regía en la América española, no sancionó con su silencio todas las tropelías de los conquistadores? Y es más, a título de evangelizar y quitarle su religión a los indígenas predicándoles la sumisión: "infelices de los que sufren ahora, porque van a gozar después", no fueron cómplices de toda la conquista y extorsión y asesinatos, empezando por Hatuey y acabando por...

DR. TRUJILLO: Creo que no. Creo que absolutamente no, porque precisamente es lo único que se recuerda en forma doctrinal de aquel movimiento lo que benefició a los indios de las tierras descubiertas, es decir, los trabajos de Vitoria y el Padre Bartolomé de las Casas.

Eva Frejaville

Los clásicos de la Literatura Francesa

CON mucho gusto voy a hablar por primera vez en esta prestigiosa Universidad del Aire orientada por el doctor Jorge Mañach con tanto talento, tanta imparcialidad y buen humor, y donde he venido muchas veces a oír lecciones de profesores míos, de la Facultad de Filosofía y Letras. El Dr. Mañach me pidió que yo les hablara hoy de los clásicos de la literatura francesa.

El término "clásico" tiene varias implicaciones; la semántica no es una ciencia exacta como la física o las matemáticas y cada uno puede darle a las palabras un sentido ligeramente distinto, añadiéndoles o quitándoles matices. Llamamos "clásicos" a los autores universalmente reconocidos, los que se debe estudiar "en las clases". También a los artistas que pertenecen a determinada época de una civilización y a los escritores que usaron un idioma en el momento de su apogeo histórico. Como tercera implicación, se puede oponer el clasicismo al romanticismo y tratar de reconocer las características de esas dos aptitudes en cualquier momento de la historia literaria. Es fácil entretenerse en hacer paralelos: el escritor clásico enfoca sus temas con más distancia y ese alejamiento puede producir más serenidad o sentido de humor según los casos. En el romántico predomina el sentimiento: gusta de las largas confeciones, de las confidencias íntimas; el clásico nunca trata asuntos personales o, al menos, los disfraza muy bien;

en su expresión predominan la razón, el buen gusto y el sentido de la medida. El romántico acepta todas las libertades en la forma. El clásico al contrario, se impone reglas estrechas y su esfuerzo disciplinado añade belleza a la obra.

En la literatura francesa, los grandes escritores que responden más a la definición del clasicismo, desde los tres puntos de vista expuestos aquí, se han dedicado al teatro. Son, ya lo habrán adivinado ustedes CORNEILLE, RACINE Y MOLIERE. Dentro de unos minutos veremos las grandes diferencias que existen entre esos autores, cada uno muy original.

Pero pensemos solamente ahora en lo que les une. A los tres, se puede aplicar los calificativos de: objetivos, razonables, medidos. Los tres se han expresado en forma perfecta. Han vivido en lo que corresponde para Francia al Siglo de Oro Español, para los Griegos antiguos al de Pericles, es decir en ese Siglo XVII francés que muchos historiadores, después de Voltaire, suelen llamar: el siglo de Luis XIV.

Las dos naciones vecinas, España y Francia, tienen en su clasicismo modalidades características. En LA DESHUMANIZACION DEL ARTE, José Ortega y Gasset escribe: "Pocas cosas pueden orientar tan delicadamente sobre la diferencia de los destinos de España y Francia, como la diferencia de estructura entre el teatro clásico francés y el nuestro castizo. No llamo también clásico a éste porque sin mermar porción alguna de su valor, es forzoso negarle todo carácter de clasicismo. Se trata ante todo de un arte popular y no creo que haya en la historia algo que siendo popular haya resultado clásico. La tragedia francesa es, por el contrario, un arte para aristocracias. Comienza pues a divergir de nuestro teatro en la clase de público a que se dirige. Su intención estética es, asimismo, próximamente inversa de la que mueve a nuestros populares dramaturgos y, me refiero, claro está, a la totalidad de ambos estilos sin negar que en uno y otro aparezcan excepciones, encargadas como siempre de confirmar la regla... La tragedia francesa reduce al mínimum la acción. No sólo en el sentido de las unidades... sino más aun porque la historia referida se reduce a menores proporciones..." y más lejos: "No es, sin embargo, el análisis psicológico la intención úl-

tima de la tragedia francesa. Sirve más bien de mero aparato para otra cosa que evidentemente enlaza aquella con el teatro griego o romano (es incalculable la influencia de las tragedias de Séneca en la dramaturgia francesa clásica)..." Y escribe, lo que es un resumen de todo: "En el fondo, el teatro francés es una contemplación ética y no un apasionamiento vital como el nuestro." Acabamos de ver aquí otra implicación del término "clasicismo". Ortega y Gasset considera el clásico como un teatro para un público aristocrático. Ya veremos que no es siempre así y que Moliere se dirige tanto al público popular como al de la corte, acercándose al teatro español, tan vital, tan humano..' Todo eso nos llevaría muy lejos. Pero sí estamos de acuerdo en la importancia enorme en el teatro francés clásico de todo lo que NO es intriga, es decir de la psicología y, sobre todo, del personaje. También es esencial la forma.

Otro de los nexos que señalamos entre los tres autores que nos interesan es la época, de unidad nacional y de victorias en el exterior. A partir de 1660, Luis XIV ejerce una gran influencia sobre las letras y las artes. Más tarde empezará a decaer el régimen con Luis XV y caerá definitivamente con la ejecución del rey Luis XVI por el pueblo de Francia... Pero la monarquía absoluta del Siglo de Luis XIV se siente fuerte todavía. El Rey Sol toma bajo su protección directa escritores y artistas franceses, atrae a su corte eruditos y sabios extranjeros. Proporciona a la Academia Francesa un local en el Louvre. Como lo vemos, por ejemplo, en las memorias de Saint-Simon, al lado de los grandes señores que también quieren ser mecenas, el rey admite a su corte a Boileau, Molière, Racine, Lebrun, Mansart, Lulli. Por esos nombres vemos que el Rey Sol no se ha equivocado en sus preferencias... Pero esos artistas de talento, agradecidos, pagaron quizás la protección de Luis XIV y de los nobles con alabanzas exageradas. Antes de condenarlos, debemos transportarnos mentalmente a la época en que el monarca todavía no había perdido su prestigio y encarnaba la idea de patria.

Al lado de esa corte comprensiva, existía también la ciudad. "El príncipe imprime el carácter a la corte, la corte a la ciudad, la ciudad a las provincias", escribe Montesquieu. El público

burgués y popular del París del siglo XVII es favorable a las letras y adora el teatro. La instrucción ya se ha extendido a la clase media. Financieros, magistrados, profesionales, espectadores o lectores, saben apreciar las buenas obras. Los elementos del público comienzan a equilibrarse. De ellos, tanto como de la protección de la corte, nace la gloria de CORNEILLE, la de RACINE, la de MOLIERE.

Pierre CORNEILLE (1606-1684). Nació en Rouen, el 6 de junio, en una familia de la pequeña nobleza. Brillante alumno de los jesuítas, gran latinista le gustaron más que nadie Séneca el Trágico y Lucano. Estudió derecho y, más tarde, abogado provinciano, una banal aventura de amor le dió la idea de dedicarse a las letras. Pero siguió escribiendo teatro toda su vida. Es curioso notar que en las mejores de sus tragedias, se siente la influencia de sus estudios de leyes y de la lectura de los latinos, pues los discursos de sus personajes son largas argumentaciones en las cuales se puede difícilmente encontrar un fallo. Pero no escribió en prosa sino en esos perfectos alejandrinos franceses, de doce sílabas, en los cuales se alternan con arte rimas femeninas (terminadas en e muda, sorda o francesa) y rimas masculinas. Respetó la regla, clásica por excelencia, de las tres unidades: de tiempo, de lugar, de acción; publicó discursos inspirados en el Arte Poética de Aristóteles: "De la Utilidad y Partes del Poema dramático", De la Tragedia y de los medios de tratarla según lo verosímil o lo necesario", "De las tres unidades: de Acción, de Día y de Lugar".

Corneille, orgulloso, tímido, torpe en sus relaciones sociales tuvo sin embargo éxito. El primero de los grandes clásicos vino a París y trabajó con los "cinco autores" del Cardenal de Richelieu, sufriendo muchas veces su amor propio en el trato con la nobleza de corte. Sus obras maestras, con mucha influencia latina, italiana y española, fueron el Cid, que suscitó una célebre querella literaria. Horacio, Cinna, Polyeucte y Pompeyo. Esas obras son dadas al público entre 1636 y 1652. Más tarde, Corneille se instala en Rouen, con cortas apariciones en la capital. Pobre, abandonado de la corte según una leyenda —en realidad recibió una pequeña pensión— siguió escribiendo hasta su muerte

al mismo tiempo que se ocupaba de su familia. Puede atribuirse su mala suerte a su carácter difícil y a su falta de habilidad. Pero dejó una obra hermosa. Su respeto por la disciplina y las reglas añade todavía a la grandeza del teatro de Corneille. Sin embargo sus héroes son demasiado abstractos y no viven realmente. Que me sea permitido personalmente preferirle Racine.

La Bruyère escribió, haciendo una comparación entre Corneille y Racine: "...Corneille nos sujeta a sus caracteres y a sus ideas; Racine se conforma con los nuestros; aquél pinta a los hombres como deberían ser, éste los pinta como son. Hay más en el primero de lo que se admira y de lo que se debe imitar; hay más en el segundo de lo que reconocemos en los demás y de lo que experimentamos en nosotros mismos. Uno eleva, asombra, domina, instruye; el otro agrada, conmueve, emociona, penetra. Lo que hay de más bello, de más noble y de más imperioso en la razón es manejado por el primero: y por el otro lo que hay de más halagador y más delicado en la pasión. Hay en aquél máximas, reglas, preceptos; y en éste gusto y sentimientos. Las obras de Corneille ocupan más nuestra atención, las de Racine nos enternecen; Corneille es más moral, Racine más natural. Parece que uno imita a Sófocles y que el otro debe más a Eurípides."

En Francia, desde La Bruyère, es casi un lugar común entre los profesores de literatura el dar a sus alumnos como tema de composición una comparación entre Corneille y Racine. También se ha llamado a Corneille severo y a Racine "dulce y tierno". Creo que Racine es más bien ardiente y apasionado, pero tiene distintas modalidades en cada obra.

Racine nació en la Ferté Milon, en 1639, y murió en 1699. En su vida podemos distinguir dos períodos de creación: el primero puede empezar en 1664 con la Tebaida o los Hermanos Enemigos. Un año más tarde, escribe Alejandro. Estas son sus peores tragedias; pero después produce obras geniales: Andrómaca, en 1667; los Litigantes, que es su única comedia; Británico, Bayaceto, Mitrídates, Ifigenia y por fin la admirable Fedra, la mejor de las tragedias de Racine, que fracasó por una maniobra de los enemigos del autor, pues los grupos literarios estaban en-

tonces como hoy llenos de envidia. En parte por la decepción que sufrió Racine con ese fracaso, en parte porque había reconciliado con sus antiguos maestros jansenistas de Port-Royal y había vuelto a la religión, en parte también porque se había casado, en fin por razones muy complejas, el escritor abandonó el teatro en 1677, inmediatamente después de Fedra. Fué nombrado "historiador del rey" junto con Boileau y no se dedicó más que a trabajos de erudición. Sin embargo, mucho más tarde, de 1689 a 1691 fueron representadas en la escuela de Saint-Cyr para las señoritas de la nobleza, dos obras bíblicas Ester y Atalía, escritas para complacer a Madame de Maintenon, esposa morganática de Luis XIV. Estas dos obras de tono muy grave, se pueden comparar con las mejores, aunque la Fedra representa la culminación del talento de Racine en plena madurez y, podríamos decir, del teatro clásico francés. En su valioso prefacio, nos dice: "He aquí otra vez una tragedia cuyo tema está tomado de Eurípides." La Bruyère tenía razón en afirmar que Racine acostumbraba pedir prestado al gran trágico griego. Pero los temas se modifican en sus manos; Racine es un mago; transforma, disfraza, recrea todo lo que toca. Los psico-analistas actuales encuentran un interesante material en esa raza de semi-dioses y de monstruos mitológicos manejados hábilmente por el autor de Fedra. Dos grandes cualidades tiene ese teatro: en primer lugar Racine, inquieto psicólogo, inicia toda una tradición francesa, analizando sobre todo los caracteres femeninos, mientras que en Corneille sobresalían los masculinos. Por otra parte sus alejandrinos son hermosísimos. Su armonía no se presta a la traducción y son sobre todo apreciados por los franceses.

Lo mismo que Racine y Corneille tomaron prestado a los trágicos griegos y latinos, Molière debe mucho a las comedias de Plauto, Terencio y Aristófanes. No solamente en la historia del teatro francés, sino también en la de la literatura y de la cultura en general, la obra de Molière es esencial. Es una de las que representa mejor en el extranjero el genio particular de la raza gala. Además es humano, por lo tanto universal. Molière ha hecho vivir con un relieve asombroso los tipos tomados a los antiguos y los que creó con su brillante imaginación. Harpagon,

el avaro ha existido siempre. De un falso devoto hipócrita se dice todavía: "es un tartufo" o de una mujer que se imagina que todos los hombres se enamoran de ella: "es Belisa de las Mujeres Sabias".

Molière tenía diecisiete años menos que Coneille y diecisiete años más que Racine. Jean Baptiste Poquelin fué bautizado en París el 15 de enero de 1622. Hijo de un ayuda de cámara y tapicero del rey, pertenecía a un medio parisiense, burgués y popular. Refractario a los proyectos de su padre que quería dejarle su cargo en herencia y sin mucho entusiasmo por la carrera de derecho que empezó a estudiar el joven Molière, enamorado del teatro iba con su abuelo materno Cressé al Puente Nuevo, a ver los comediantes italianos... Más tarde se unió a una tropa de actores: los Béjart. Los viajes por la provincia, la fundación del Ilustre Teatro, las aventuras del pobre Molière, que fué hasta encarcelado por deudas, son una fuente inagotable de anécdotas que no tenemos tiempo de contar... Pero no es indiferente que Molière haya sido actor antes de ser autor. Los conocimientos técnicos que requiere la escena, los tipos observados en sus viajes por la provincia, los acentos de las distintas regiones que sirvieron de telón de fondo a sus aventuras se encuentran en sus comedias: Tartufo, el Avaro, el Médico a Palos, el Burgués Gentilhombre, etc., lo mismo que el preciosismo de los salones de París es criticado en "Les Precieuses Ridicules" y los médicos en "Le Malade Imaginaire", obra en una representación de la cual murió Molière. En esas comedias ya precursoras de la Revolución Francesa, los criados hablan y sus opiniones son tan importantes como las de los amos. En el siglo siguiente Beaumarchais nos dará el Barbero de Sevilla en el cual va más lejos aun en la crítica social. Pero Molière no tiene conscientemente un propósito de este tipo. Se entretiene en pintar los hombres de su tiempo y sólo quiere "hacer reír a la buena gente".

Para dar una idea general de los clásicos de la literatura francesa, deberíamos haber hablado de muchos autores. Pero no disponemos de más tiempo y creo que con ese trío tenemos a los más ilustres y característicos; Corneille el severo moralista que

en hermosos alejandrinos nos explica con discursos perfectos dentro de los límites de las reglas, una moral a la vez estoica y cartesiana; el suave y apasionado Racine que también respeta las unidades pero en quién los versos se hacen música para cantar la complicada alma femenina que será una de las preocupaciones de la literatura francesa hasta nuestros días y Molière, el hombre del pueblo, el autor, con su sentido común y su humorismo triste, de quién dijo Musset "Cuando acabamos de reír de sus comedias, deberíamos llorar. . .".

En esos tres grandes clásicos, se sintetizan tres corrientes de la literatura francesa.

DISCUSION

DR. MAÑACH: Vamos a ver quién de Uds. se interesa por la vida y pasión de Corneille, de Racine o de Molliere. ¿Preguntas? ¿Hay algunos de Ud. que quiera conocer algo de su vida pública o de su vida privada?

DR. DE LA MATA: No podía menos de ser suave después de toda la dulzura que ha habido en los labios de la disertante, que no niega su origen francés. Pero la pregunta concretamente es ésta: ¿Hay en la dramática francesa algo que se acerque más al realismo de la dramática española que Molliere?

DRA. FREJAVILLE: Bueno, yo creo que en Beaumarchair, por ejemplo, encontramos, desde luego en el siglo siguiente, algo que se acerca mucho más al realismo español; pero en el mismo Molliere ya yo creo, y además lo he anotado en mi trabajo, que hay realismo en Molliere.

DR. DE LA MATA: Si se estima en lo que ha dicho Ud. una gradación bastante perfecta entre cada uno de ellos, pasando del idealismo del autor del "Cid" hasta un sentido ya más realista de Molliere.

DRA. FREJAVILLE: Bueno yo creo que también en Racine, por ejemplo, no diría que hay realismo, hay psicología; pero es otra cosa; está todo bastante sublimado como dirían los psicoanalistas. . .

DR. DE LA MATA: ¿Podríamos entonces pensar que en Racine hay una síntesis de los dos que ocupan la posición extrema en esta tendencia, es decir, que hay un idealismo mezclado con un cierto realismo que hace más humana la obra de Racine?

DRA. FREJAVILLE: Eso es lo que pienso, por eso los puse en ese orden.

DR. MAÑACH: ¿Alguna otra pregunta?

SR. MANUEL LIMA: Señora, Ud. dijo al principio que si después de Voltaire se había designado la época de Luis XIV, "El Siglo de Oro", de la Literatura, yo quisiera que Ud. . . .

DRA. FREJAVILLE: No, el Siglo de Luis XIV, porque Voltaire escribió un trabajo histórico que se llamaba "El Siglo de Luis XIV", y entonces después de Voltaire se llamó el "Siglo de Luis XIV".

SR. MANUEL LIMA: Muchas gracias.

DR. MAÑACH: ¿Alguna otra pregunta?

SR. PEDRO ROMAÑACH: Doctora, ante todo deseo aclararle que no soy un conocedor muy profundo de los clásicos franceses, por lo que mi pregunta va a ser algo elemental. En Inglaterra, España y Alemania nosotros nos encontramos que los grandes dramaturgos clásicos son también excelentes poetas líricos, como Shakespeare y Lope de Vega, por no citar más que esos dos nombres. ¿En Francia, sucede lo mismo? ¿Cultivan los dramaturgos franceses también el género lírico?

DRA. FREJAVILLE: Bueno, no sucede lo mismo. Ellos también cultivan la lírica pues Racine, por ejemplo, escribió "La Ninfa del Sena" y cosas de ese tipo, pero en realidad no tienen el valor que tiene su obra dramática. Son dramaturgos ante todo, no son tan polifacéticos como los que usted cita. Tienen sus obras de juventud, el famoso soneto que escribió Corneille para Mademoiselle Millet que le dió la idea de escribir "Melite", que fué una especie de comedia, su primera obra de teatro. También colaboró en la famosa Guirnalda de Julie del Hotel de Rambouillet; pero eran juegos más bien entre sus amistades y en su juventud, pero en grande sólo fueron escritores de teatro.

DR. MAÑACH: Dra. Frejaville ¿recuerda Ud. algún pasaje de alguno de esos tres autores que Ud. ha mencionado, se lo sabe de memoria, algún pasaje breve, de manera que el público, aunque no todos los entendieran pudieran tener el gusto de la melodía magnífica de su clásico francés?

DRA. FREJAVILLE: Si claro, recuerdo algunos, pero la verdad es que no tengo ningunas ganas de recitarlos, no sé por qué.

DR. MAÑACH: Los que estén de acuerdo con mi sugerencia que levanten la mano.

DRA. FREJAVILLE: No, no doctor.

MAÑACH: Bien, la doctora Frejaville no desea exponer su prosodia francesa magnífica por demás. ¿Alguna otra pregunta?

ALFREDO GALIS: Oiga, doctora, además de Racine, ¿qué literatos franceses se sintieron atrevidos o simpatizaron con el movimiento jansenista de Port Royal?

DRA. FREJAVILLE: Muchísimos, por ejemplo: Pascal. En ese momento Port Royal tuvo una gran influencia, sobre todo las Cartas Provin-

ciales de Pascal, tan enteramente inspiradas, que reciben la influencia de Arnau, y que encarecen una lucha contra los jesuítas; pero no hay que olvidar que los jansenistas fueron perseguidos y que en aquel momento el mismo Racine tuvo que ocultar hasta cierto punto su simpatía por Port Royal, porque el Rey y los que los rodeaban estaban muy en contra del jansenismo. Se consideraban las cinco proposiciones del libro de Jansenio. Pero casi todos los escritores del Siglo XVII francés, tuvieron influencia jansenista.

DR. MAÑACH: ¿Otra pregunta?

SR. FRANK DUMOIS: Doctora, todos los que fueron jansenistas, como Racine y Pascal, ¿murieron igual que ellos después en el Catolicismo o algunos de ellos siguieron siendo jansenistas?

DRA. FREJAVILLE: Bueno, el jansenismo nunca fué opuesto al catolicismo los jansenistas no se separaron de la Iglesia, muchos de ellos aceptaron el catolicismo y el jansenismo desapareció completamente. Actualmente yo creo que existe todavía una Iglesia jansenista en Holanda. En realidad nunca los jansenistas fueron protestantes; fueron realmente católicos, que durante cierto tiempo tuvieron una doctrina que se alejó un poco de la doctrina ortodoxa; después la mayor parte de ellos murió en el catolicismo, porque aquella época era una época muy conformista en Francia y como el Rey era católico, todo el mundo aceptaba el catolicismo, por lo menos aparentemente.

SR. FRANK DUMOIS: Bueno, pero cuando Pascal escribió las Cartas Provinciales, desde ese momento quedó fuera de la Iglesia.

DRA. FREJAVILLE: No, no. Pascal no. En el momento en que Pascal escribió las Cartas Provinciales se discutía todavía, pero el jansenismo se mostraba más bien débil.

DR. MAÑACH: Si hubiera habido un survey en aquel momento, todos hubieran gravitado hacia la ortodoxia.

DRA. FREJAVILLE: Todo el mundo.

DR. MAÑACH: ¿Alguna otra pregunta? ¿La última?

SR. FRANCISCO BRETAU: No es para preguntar, porque el tema es harto escabroso, sino simplemente para saludar a la doctora y no me atrevo a pronunciar su nombre porque me es difícil, a la descendiente del ilustre Eliseo Reclus, el autor del HOMBRE Y LA TIERRA, "La montaña", "Evolución y revolución" y tantas obras que han educado el camino de la humanidad. Como discípulo de él y en nombre de ellos saludo a la descendiente de tan ilustre escritor francés.

DRA. FREJAVILLE: Muchas gracias.

DR. MAÑACH: Han terminado las preguntas. Muchas gracias doctora Frejaville por esa conferencia admirable y por sus contestaciones tan certeras.

Anita Arroyo

Pasión y Vida del Barroco

EN el Renacimiento el hombre se había librado al cobrar la ciencia plena de su individualidad. Por primera vez se sentía libre y no supeditado únicamente a los designios del cielo, como en la Edad Media, en el vasto escenario de la tierra, recién ensanchado por los descubrimientos. En su larga evolución espiritual no había traspasado más que el umbral de la adolescencia. Eso fué el Renacimiento: la primera crisis de la adolescencia. Los seres humanos se sintieron jóvenes, alegres, llenos de grandes ilusiones. Creyeron de ideales, de seguridad y de optimismo. En su alma de adolescente, que todo lo afirma con nítidos perfiles, no había hecho sus estragos todavía la duda ni la angustia... El hombre del Renacimiento creó por eso un arte en todo acorde con su estado de espíritu: racional, estable, sereno, armonioso.

Pero, tras la juventud dorada y luminosa, el mundo alcanzó las medias tintas y los claroscuros de la madurez. La lucha con la realidad, un universo que se ensanchaba por todas partes como el mismo cielo antes prometido, el descubrir y querer penetrar el secreto de la movilidad constante de todas las cosas, el sentirse cada hombre solo, escondido entre el mundo de lo ideal, que se desmoronaba, y de lo real, que todavía no se explicaba satisfactoriamente; hacen del europeo de mediados del siglo XVI en adelante, un ser que ha arribado a un grado superior y más

complejo en su evolución psicológica. Al idealismo puro de la adolescencia, ha sucedido un torbellino de contradictorias pasiones. **La pasión es el fondo de la concepción barroca de la vida y el carácter dominante del estilo barroco** en arte. La pasión es la fuerza impulsora del artista creador, porque éste refleja la vida de su tiempo, y la época que nos ocupa es un período de enconadas luchas en el orden personal, nacional e internacional. Chocan los más contrarios intereses políticos, económicos, religiosos y sociales. Los grandes valores del espíritu hacen crisis. Se desmorona la fe, se cae todo el viejo edificio filosófico.

Consecuencia de este cambio total de las condiciones históricas, que durante este curso se han seguido, es la transformación de la actitud espiritual del hombre y, como muy bien se ha dicho que el estilo es un "resultado" de todos estos complejos factores culturales, ese cambio a su vez produce el Estilo Barroco. Las obras de arte, literatura, música, arquitectura, pintura y escultura barrocas, son el mejor índice, y a la vez, el más valioso y fiel documento de este formidable viraje cultural, de la concepción del mundo, del hombre barroco. La época cuyo espíritu trataremos de desentrañar, precisamente a través de sus manifestaciones artísticas, es uno de los más fecundos y agitados períodos de la historia de la civilización occidental que coincide con dos máximas floraciones culturales de su espíritu: "El Siglo de Oro Español" y "El Gran Siglo Francés", momentos paralelos de luminoso apogeo en las artes y en las letras europeas que se influyen y fecundan recíprocamente.

La humanidad, que estaba cansada de la serena y reposada perfección clásicas, rompió los viejos moldes, dejó desbordar su emoción como un caudaloso e incontenible torrente. Adivinó la era de la exaltación del movimiento a toda costa.

A partir de 1550 el mundo comienza a dar señales del proceso psicológico que un autor ha llamado "la ley del cansancio de la forma" que no es una ley de decadencia, sino la ley psicológica básica en virtud de la cual la humanidad, en el transcurso del tiempo, llega a sentirse saturada del empleo de las diversas formas artísticas, en este caso las clásicas y, en consecuencia, crea otras nuevas. Esto fué el estilo barroco antes que nada: UNA FORMA

NUEVA que alcanzará su plenitud artística en el siglo XVII, época de contrastes extremos: la sociedad, dividida entre la riqueza y la miseria; la moral, entre lo más sublime y lo más turbiamente humano; el espíritu, entre el idealismo y el realismo, contrastes que se reflejan en el arte entre la forma y el contenido.

La **literatura barroca** es el primer documento para asomarnos a este mundo abigarrado y caótico, extraña mezcla de lo ideal y lo real, entre cuyos extremos el péndulo espiritual de la época oscila constantemente. Cultivo excesivo de la forma, o cultivo exagerado del concepto, son formas extremas de la literatura que coinciden con estos contrastes violentos de la vida. Esta es para el hombre, y en consecuencia para el artista barroco, una lucha constante entre contrarios. La filosofía barroca es dualista y dramática.

Góngora y Quevedo son los primeros genios españoles de la época que ha de çerrar y culminar en Calderón. Aquéllos, con sus vigorosas personalidades sensuales, exuberantes, llenas de pasión humana; éste, profundamente preocupado por racionalizar la pasión divina. Góngora y Quevedo, cultor el primero de la forma poética, el segundo del concepto agudo, pero ambos enamorados de lo frondoso y retorcido, formas bien elaboradas, imagen o idea recargadas, lastradas de materia; ornamento decorativo para el uno, conceptual para el otro; crearon las dos grandes escuelas del culteranismo y del conceptismo. Estos fueron los moldes en que degeneraron, por abuso primero y cansancio después, de las mismas formas, las últimas corrientes del siglo, el mal gusto literario del siglo XVII español y colonial, cuya voluntad de forma sólo lograron expresar los escritores dotados de verdadero genio.

Calderón de la Barca fué el dramaturgo de la Contra-reforma y el **ápice del barroco español en las letras**. El sentido teológico y metafísico de esta época informa todas sus obras. En él se aunan la fe y la razón y se funden factores temporales con matices nacionales. Su arte refleja, del modo más intenso y dramático, todos los problemas que constituyen el meollo filosófico de la visión del mundo barroco . (Guardan estrecha relación con esta concepción

filosófica nueva, los temas fundamentales que se plantea el dramaturgo de los Autosacramentales.)

El barroco tuvo en la Literatura Hispanoamericana un abundante florecimiento verbalista. En medio de verdaderas cortes virreinales de versificadores oficiales, sólo brilla con verdadera luz poética, con extraños fulgores de originalidad, el caso inaudito de la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, culminación de la poesía barroca en América. Con ella, y no con la muerte de Calderón de la Barca, es con lo que se cierra el Siglo de Oro Español.

ARQUITECTURA BARROCA. El concepto básico de la forma arquitectónica que marca el estilo barroco ha de ejercer notable influencia en el arte posterior. Por primera vez el arquitecto tiene en cuenta **el ambiente.** El espacio entra a formar parte de la totalidad del conjunto. Ese principio de **subordinación,** de estrecha y vinculada relación entre todos los elementos formales, es carácterístico de las construcciones barrocas. Surgen en la arquitectura los llamados "puntos de vista" y las "perspectivas" y se establece una correspondencia tan íntima entre el interior arquitectónico y su decoración o pintórica, que llegan a borrarse las fronteras entre los respectivo medios plásticos. Tal es el sentido **unitario** de la arquitectura barroca.

(Aunque fué en Roma donde el estilo barroco prendió con más fuerza como arte de la Contrareforma, Venecia, a pesar del clasicismo del arquitecto Palladio, no pudo escapar al influjo de la nueva concepción arquitectónica.) **La Iglesia de la Salute,** construída por Baldassare Longhena, (aunque tiene un solemne arco de triunfo en el portal de inspiración palladiana, reminiscencia del estilo clásico), es un típico ejemplo de arquitectura barroca, bien visible en las formas cupulares y en las grandes volutas que la rodean, imprimiéndole el típico movimiento de este estilo.

En la escultura, el soplo de pasión que ya revelaban las últimas obras de Miguel Angel, alcanza su máxima sacudida emocional. La forma se agita y contorsiona, los pliegues se hacen abundantes y profundos, los motivos arquitectónicos decorativos se agrandan y cobran relieves inusitados. Los escultores parecen

pintar y los arquitectos escultores. Así Gian Lorenzo Bernini, nos da, a la vez, dos ejemplos característicos del arte de su tiempo y de la mundividencia del artista: el famoso Baldaquino de la Catedral de San Pedro, en Roma(para construir el cual se fundieron los bronces romanos de la techumbre del Panteón), es un magnífico exponente de este sentido monumental llamado a impresionar por vía directa de los sentidos, del estilo barroco. El típico fuste salomónico, por el que trepan como enredaderas, las ramas de laurel; (las heráldicas abejas de los Barberini, tan realísticamente concebida), son elementos todos representativos de la frondosidad y desbordamiento del gran artífice de la plenitud barroca.

De este mismo escultor es la famosa Transverberación de Santa Teresa (1647), la obra que lleva hasta sus últimas consecuencias el espíritu del (fundador y máxima personalidad de la escultura) barroco. Iluminada por una escondida ventana, forma muy barroca de concebir la luz, factor formal importantísimo dentro del estilo que nos ocupa, la Santa aparece suspendida en el aire, en pleno vuelo de éxtasis, en el momento en que el Serafín le acaba de hundir en su pecho un dardo de oro inflamado. La muerte, uno de los temas fundamentales del estilo barroco, no había sido nunca presentada como ahora.

Mezcla de realismo sensual y de transporte místico, de desenfrenada pasión y de éxtasis sublime, el arte de la forma, como el del color, recorre todas las gamas de las sensaciones de la carne y todos los matices de las ansias desaforadas del espíritu, alcanzando, dentro de este oscilar constante, la más honda plenitud emocional. Jamás anduvo el arte más cerca del latido directo de la vida. Dijérase que el pulso del artista barroco es el número de pulsaciones de su sangre. El arte vibra al ritmo de la vida.

El arte barroco fué el estilo que más prendió en el Nuevo Mundo por prestarse a incorporar en su rica decoración los motivos indígenas y a manifestar, en sus formas abiertas, el anhelo de expresión de estas razas americanas, sojuzgadas y oprimidas. Así el **Barroco Peruano** y el **Mexicano**, cada cual con su moda-

lidad regional característica, resultan la mejor plasmación artística de cada uno de esos pueblos durante la Colonia. Y nuestro, mucho más modesto y sobrio, **Barroco Cubano,** admirablemente estudiado por Weiss, por Marta de Castro y otras, es el estilo más representativo de nuestro arte nacional.

La **pintura barroca** es la manifestación artística donde se destacan con más vigor todos estos caracteres. Con razón la primera gran característica formal que se le ha asignado a este estilo es el de ser, en contraste con el linealismo clásico, **un estilo pintoresco,** es decir visto en función del color y no de la línea. La pintura comienza a ser más pintura a partir del Barroco. Los ojos del artista, cansados de resbalar plácidamente por las aristas invariables de las cosas, se posan, más que en éstas, en la atmósfera de color y de misterio, en la realidad aparente, en los efectos cambiantes que las rodean. Las cosas dejan de ser geométricas para aparecer pintorescas. Cansado también el artista del énfasis en el primer plano siempre, o sentido superficial de la forma, su nueva visión se interna en lo profundo, buscando la perspectiva, la puerta de escape a la tercera dimensión. Arte de fuga, de evasión, de "formas que vuelan", se ha dicho. Como el espíritu del hombre que ha alcanzado la libertad íntima de su madurez emocional, las formas se quiebran. Ni la línea recta ni el primer plano son cárcel de las representaciones plásticas de las cosas. Estas han ganado su propia jerarquía, su verdadero sentido plástico, e, independizándose en manos del artista, no quedan ya más limitadas, sino que se desbordan por encima del marco se salen materialmente del cuadro, del bloque escultórico o de la estructura arquitectónica. Si el arte clásico era un arte de contención, encerrado siempre dentro de límites claros y precisos, el barroco es un arte de invasión, disparado hacia el infinito. Si el arte clásico era un estilo que limitaba la extensión de cada cosa, el barroco es un estilo de fusión, en que desaparece todo límite. Y todos los elementos (se desarrollan y alcanzan plenitud y autonomía, pero) se interinfluyen constantemente en una realidad única e inapresable.

A diferencia del clásico, que podríamos llamar arte geométrico, el barroco es un estilo mucho más blando, húmedo y vegetal. Un arte orgánico que aspira a concretar la realidad, no de la idea, o del intelecto, o de la razón, sino de la vida, del sentimiento y de la pasión. Por eso hay en él dolor y fealdad, y, en sus últimos extremos, llega a verdaderos excesos. Al sustituir el ideal abstracto de perfección por el ideal humano de expresión, le abre la puerta a la angustia. El hombre de esta época es un ser que apura todos los placeres del mundo, pero también todas las angustias del corazón. Se vive en una Europa dividida por grandes cismas espirituales. Al estallar el conflicto religioso, el bloque artístico que hasta entonces habían constituído España, Flandes y Holanda, se resquebraja también. A partir de entonces, el arte nórdico, representado por la pintura holandesa de carácter protestante, civil, se escinde del arte meridional, católico y devoto. Ambas formas de expresión son barrocas, eminentemente realistas, pero están determinadas por factores nacionales diferentes.

Dentro del enorme cuadro de escuelas nacionales que la pintura europea del siglo XVII nos ofrece con riqueza y variedad de matices infinitas, sólo nos asomaremos a algunos ejemplos ilustrativos. Italia nos ofrece la interpretación más cabal y pura del Barroco. Un buen ejemplo es la GLORIA POETICA DE URBANO VIII de Pietro de Cortona, pintada en el techo del palacio Barberini en Roma. (Urania, Calíope y Clío llevan la corona de laurel con las abejas de los Barberini, la tiara y las llaves de San Pedro.) (El techo) se abre materialmente para dar paso a una visión apoteósica. típica de estos celajes abiertos del barroco, poblados por numerosos personajes mitológicos, los mismos que llenan las páginas de la literatura barroca. El pintor violenta el techo (violencia material y no ascenso ideal como en el arte gótico) y lo perfora con su voluntad dominadora.

Junto a estos pintores que pretenden llegar al cielo desgarrando techos, otros artistas italianos, llamados "los tenebrosis" se complacen en pintar las sombrías realidades de la vida terrenal. Influídos por Caravaggio, verdadero creador del claroscuro llevado a sus últimos acentos, pintores holandeses y espa-

ñoles nos darán su visión más real y personal del mundo dentro de la constante estilística que nos ocupa. Representante máximo de la Holanda protestante y laica es el genio de Rembrandt, cuyo mérito esencial descansa en el poder expresivo de su luz.

Frente a él, la pintura flamenca del siglo XVII alcanza su más alta expresión del sentimiento religioso de la Contra reforma en el católico, pero sobre todo mundanamente sensual, Pedro Pablo Rubens, el pintor más representativo de la visión colorista del Barroco. Teatralidad, brillantez, riqueza cromática, son las cualidades que caracterizan su obra. Aun en sus cuadros de asunto religioso, como su Elevación a la Cruz, están patentes su culto por la belleza carnal, por las formas rotundas, las carnes sonrosadas de sus modelos femeninos predilectos. Arte de gran potencia expresiva y de plástico sentido decorativo el de este pintor, símbolo del barroquismo de la Contra-reforma, cuya pasión de vida desborda las rotundeces excesivas de su forma. El énfasis en los ejes diagonales, a diferencia del eje vertical que dividía la composición del cuadro clásico en dos mitades simétricas, la tensión del movimiento y la atmósfera agitada, son otros caracteres de este máximo representante de la nueva visión colorista, pintoresca a que nos referíamos antes.

Y en este vuelo de formas barrocas, por lo violento y excesivo dentro de horizontes tan vastos, que tienen que ser esta charla, nos quedan apenas unos segundos para asomarnos a la España del Greco y de Velásquez. Para tratar de cualquiera de estos dos genios bastaría con una sola conferencia. A la talla colosal del Greco hubo de referirse, con su maestría habitual, nuestro querido Luis de Soto en una inolvidable conferencia de este mismo curso. Contemporáneo y amigo de Rubens, Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, pintor de cámara de Felipe IV, es el genio pictórico representativo de la raza y la encarnación plástica del barroco español. Pintor de reyes, su arte aúlico, como cuando hace los retratos de la familia Real, alcanza un realismo lleno de dignidad, gracia y elegancia, cuando pinta sus maravillosas Meninas.

Y para contrastar con este arte cortesano, eminentemente retratista, iconografía del absolutismo que nos ha legado el arte

barroco, presentemos, por último, otro aspecto de la pintura española de estilo barroco: el arte popular que tan exactamente encaja el sevillano Bartolomé Murillo, llamado con razón el pintor del pueblo. Los "niños comiendo frutas" una de esas típicas escenas callejeras de la serie de "pillos" que plasmó, tanto en la literatura como en el arte del color, el artista barroco, arte que ya no era, como había pensado Leonardo al decir "La pittura e cosa mentale", sino cosa candente y convulsa de la vida, arte de la pasión del hombre.

Alemania y Francia llevan a sus últimos extremos los caracteres del estilo en lo que se ha dado en llamar arte "rococó" que no es sino la última etapa del barroco. La libertad y la pasión alcanzan su máxima efervescencia convirtiéndose casi en anarquía y en frivolidad. Las formas desatadas, como las lianas de una selva, lo invaden todo. Es la etapa del desbordamiento.

El reinado de Luis XV representa el apogeo de la decoración interior. Las industrias artísticas cobran por primera vez categoría de grandes artes, conviviendo en estrecha relación con la arquitectura, la escultura y la pintura. (La democratización de todas las artes, hasta entonces arbitrariamente divididas en Mayores y Menores, convierte al rococó francés, bajo la égida de frenesí y de molicie de Luis XV, en un período de enorme interés dentro de la Historia del Arte.) El juego frívolo de las pasiones más desatadas preside la vida del resquebrajado reino, que se convierte en una política de pelucas empolvadas; pero en un verdadero reinado de las artes que presiden todos los instantes de la vida lujosa, mundana y divertida. Las formas artísticas, liberadas totalmente de los viejos cánones, de la inflexible línea recta, se tuercen y retuercen. Hasta los respaldos y brazos de los asientos se vuelven curvos y se arquean. Por todas partes trepa, nuncio del futuro próximo, la insubordinación. El arte ha ganado la batalla de la libertad antes que el hombre. Así el barroco, arte de liberación formal y espiritual, al culminar en el rococó francés no está más que anticipando el anhelo de libertad del espíritu humano, expresado siempre por el artista

mucho antes que por el político. Estamos a dos pasos de la Revolución Francesa. Y así hemos visto, una vez más, como el arte se anticipa a la vida.

DISCUSION

DR. MAÑACH: Dice la Dra. Anita Arroyo que el ambiente se puso muy barroco mientras ella hablaba con esos contrastes de luces, etc. Vamos a ver qué preguntas tienen ustedes.

SR. MANUEL LIMA: Doctora, yo pude observar a través de sus proyecciones que el espíritu religioso fué una de las causas principales de toda la pintura. La había en las Iglesias, en la Arquitectura, en todo. Yo quisiera que Ud. me dijera si esto no le da un golpe a esa célebre teoría que algunos quieren hacer realidad de que la religión se había opuesto a la cultura, cuando el Barroco fué la expresión más sobresaliente de la cultura en aquella época.

DRA. ARROYO: Precisamente como es un momento también en que se combate el protestantismo, el momento de la Contra Reforma, pues los motivos religiosos adquieren una doble pasión, la pasión de la propia religión y la pasión combativa del momento y como es natural, y eso nadie lo puede negar, la inspiración en los temas religiosos es la fuente más poderosa que ha tenido el Arte, hasta ahora. Así que eso es innegable, aparte de toda otra consideración de tipo religioso.

DR. MAÑACH: ¿Alguna otra pregunta?

SR. ROBERTO SIMEON: Doctora, en su erudita conferencia Ud. mencionó la filosofía barroca; yo quisiera que me fuera algo más explícita y me dijera quiénes fueron los principales representativos de esa filosofía barroca. Además en dicha conferencia Ud. hizo un paralelo entre anarquía y frivolidad. Yo quisiera que me aclarara estos conceptos doctora.

DRA. ARROYO: Bueno, de la Filosofía no podemos ocuparnos porque estábamos precisamente tratando del mundo plástico, ¿verdad? Ya en este curso se ha tratado el aspecto filosófico; precisamente el Dr. Agramonte nos habló de Descartes y el Dr. Baralt nos habló de Bacon y demás filósofos de la época. Yo no puedo entrar en esa materia, porque ya ha sido tratada en el curso. En cuanto a la segunda parte de su pregunta ¿me la quisiera concretar otra vez?

SR. SIMEON: El paralelo ese que Ud. hizo entre anarquía y frivolidad.

DRA. ARROYO: Bueno, porque el Arte Barroco, en su etapa rococó coincide con un momento histórico en que hay verdaderamente una anarquía, es decir, que después de caer el Rey Sol a quien hubo de

referirme mi compañero de esta tarde aquí, vino el reinado de Luis XV, que Ud. sabe que fué un Reinado en que predominaban el lujo, la molicie y la vida frívola, y el arte refleja todo eso, porque el Arte no es más que el espejo de la vida. Entonces aquel arte que había sido una manifestación de libertad, se convierte en una manifestación de libertinaje y es lo que algunos han dado en llamar la decadencia del Barroco; pero en realidad no hay tal decadencia; es la curva que siguen siempre los estilos en su devenir histórico.

DR. MAÑACH: Preguntas muy breves, nos quedan unos segundos nada más. ¿Dr. de la Mata?

DR. DE LA MATA: Sin entrar a aclarar los términos de anarquía y frivolidad que me parecen completamente antitéticos y además muy inoportunos en una época de monarquía absoluta, que es todo lo contrario de anarquía, vamos a dejar esto a un lado, porque no creo que se preste demasiado a la conferencia que es de arte y no de ideas políticas. Pero la pregunta mía es ésta: dentro del Barroco, en el cual hay un retorcimiento de líneas bastante acusado, podemos encontrar un paralelo muy anterior con él en el arte de la India, con las pagodas indúes etc. ¿Hay algunas causas, algún motivo psicológico o de otra clase, humano que pueda determinar una estética análoga entre el rococó y el arte budista, podríamos decir?

DRA. ARROYO: Bueno, son manifestaciones de dos civilizaciones distintas, ¿verdad? Nosotros estamos tratando exclusivamente de la civilización occidental. El estilo en el fondo, obedece a una concepción del mundo, lo que se ha dado en llamar la "mundividencia", y el mundo oriental tiene su propia concepción, distintas a la occidental. Luego no puede haber un paralelismo, si lo hubiera sería tal vez formal. Esto es, un poco complejo para podérselo explicar aquí en dos palabras; pero Ud. al formular esa pregunta me obliga a hacerlo. Si Ud. considera exclusivamente la forma, no el contenido, entonces sí pudiera huber cierto paralelismo en las formas externas, pero en cuanto a la evolución interna del arte, el espíritu que lo informa, la mundividencia del oriental es completamente distinta a la mundividencia del occidental.

DR. DE LA MATA: Cuando yo preguntaba a Ud., Dra. Arroyo, era en este sentido: todo arte supone un impulso vital íntimo, una tendencia estética de tipo filosófico que va a manifestarse a través de las formas; ahora yo decía esto: el retorcimiento de líneas característico del Barroco y el retorcimiento de líneas característico del arte budista pueden tener un cierto sentido de libertad inicial. Sabemos, por ejemplo, que el budismo supone una liberación de las castas. ¿No puede esta coincidencia expresarse en formas artísticas análogas: el Arte Barroco y el Arte Budista? Esta era concretamente mi pregunta.

DRA. ARROYO: Puede existir esa posibilidad. Como las pasiones humanas tienen un fondo común, los seres que tratan de liberarse, se expresan dentro de moldes formales análogos.

DR. DE LA MATA: Es decir, que hay una cierta coincidencia espiritual que anima las dos artes. Y ahora, si me lo permite, ya que estamos fuera del aire, ¿podríamos aclarar un poco lo que decíamos antes de la anarquía?

DRA. ARROYO: Le advierto que estando fuera del aire, estamos fuera del barroco, porque el barroco lo primero que tiene en cuenta es el aire. Pero así y todo podemos quedarnos con el barroco.

DR. DE LA MATA: Dejando el juego de palabras a un lado, lo que quería decir sencillamente es que para los que tienen un cierto sentido de responsabilidad en sus expresiones, muchas veces el empleo de una palabra con un sentido deformado puede resultar un poco molesto. Precisamente tenemos en la misma tribuna de la Universidad del Aire hoy a una descendiente de un hombre que fué eminentemente anarquista, y hablar de la "anarquía" en un sentido peyorativo podría lógicamente dar lugar a protestas por parte de los que pensamos de una forma análoga.

DRA. ARROYO: ¿Quién hablaba aquí en un sentido peyorativo de la anarquía?

DR. DE LA MATA: Quiero decir, hablar de frivolidad como sinónimo de anarquía, tal como se planteaba hace un momento y además en una época absolutista, me parece que no es honrar ni mucho menos el alto sentido filosófico que puede tener la palabra "anarquía".

DRA. ARROYO: Bueno; pero el "rococó" no era ya de la época de Luis XIV, era de Luis XV.

DR. MAÑACH: Pero ¿Ud. no cree, doctora, que estamos estableciendo una ecuación entre la anarquía como doctrina política y la expresión corriente de anarquía en el sentido de "falta de un principio rector y regulador". El decir que se trata de una cosa anárquica, no quiere decir que sea anarquista, ¿verdad?

DR. DE LA MATA: Si lo hace como sinónimo de libertad, me parece que hace mucho más...

DRA. ARROYO: Extremo de la libertad, es decir, cuando se sabe que la libertad degenera en el libertinaje. Como las formas barrocas degeneran entonces en esas formas.

DR. DE LA MATA: Bueno, generalmente los dictadores a cualquier forma de libertad le llaman libertinaje. Hay que tener en cuenta...

DR. MAÑACH: ¿Otra pregunta?

UN OYENTE: Dra. Arroyo, quisiera hacerle una aclaración con respecto a la conferencia del Dr. Luis de Soto. Al hablar del escultor barroco Gregorio Hernández, el Dr. de la Mata decía que tenía características marcadamente bizantinas y yo he visto las obras de Gregorio Hernández y realmente no le veo esas características.

DR. MAÑACH: Bueno, pero no le pida Ud. cuentas a la Dra. Arroyo de las cosas que dijo el Dr. de la Mata.

UN OYENTE: No, yo no le estoy pidiendo a la Dra. Arroyo explicaciones, sino una aclaración para ver si es que yo había visto mal o es que el Dr. de la Mata se equivocó.

DR. MAÑACH: ¿A quién le dirigió Ud. la pregunta, a la Dra. Arroyo, al Dr. de la Mata o al Dr. Luis de Soto que está detrás de Ud.? Vamos a ver, formule tersamente la pregunta.

UN OYENTE: Primera, si hay características bizantinas en Gregorio Hernández y la segunda pregunta...

DR. MAÑACH: Vamos a acabar con la primera...

DRA. ARROYO: Yo no creo que haya ninguna; pero el profesor que tiene detrás todavía se lo puede aclarar más concretamente.

UN OYENTE: Bueno, y la segunda pregunta es que si se podía hablar de un barroco americano, es decir, que reúna características generales de los distintos países de América, así como se habla de un barroco cubano o peruano o mejicano, que reúnan un grupo de características generales para agruparlas dentro de un barroco americano distinto del que vino de España.

DRA. ARROYO: Como no. Precisamente los factores nacionales que son del lugar, le dan una modalidad o sea un matiz distinto. Así como en el individuo existe el factor individual, en los países existe el factor nacional. Dentro de todas esas arquitecturas nacionales barrocas de Hispanoamérica, hay caracteres generales que nos permiten agruparlas. En la literatura ocurre lo mismo. Hay una Arquitectura o un arte barroco colonial americano, que se estudia así. Precisamente el Dr. Luis de Soto ha dado en los cursos de la Escuela de Verano, admirables cursos del arte barroco, del arte colonial hipanoamericano; así que existe una unidad estilística, lo mismo que hay una Literatura hispanoamericana, cuya unidad y cuya personalidad ya no se discuten.

DR. MAÑACH: Dr. Luis de Soto, lo felicito, vive usted en un perenne éxtasis de recuerdos de sus discípulos. ¿Otra pregunta?

DR. DE LA MATA: Para contestar a las alusiones del anterior. Precisamente, muchas veces ha visitado, como en otra oportunidad hacía notar, el Museo de Imaginería castellana, donde hay obras de Gregorio

Hernández, entre ellas un Cristo que tiene características típicamente bizantinas. En efecto, una de las características de la escultura bizantina, sobre todo en los Cristos, es el hecho de que aparezcan los pies separados, clavado cada uno con un clavo distinto. Esta es una de las peculiaridades que se presenta en este Cristo de Gregorio Hernández y que le da un cierto antecedente, no típicamente bizantino, pro sí de origen y rasgos de esa modalidad.

Salvador Bueno

La Cultura Colonial en Hispano América

HA concluído la férrea y heroica conquista. Los bravos soldados y capitanes, ahitos de aventuras, lleno el cuerpo de heridas, templada la voluntad en los hazañosos sucesos que han realizado, se tienden a la sombra, se agrupan en pequeñas ciudades, se aposentan en un lugar con ánimos de permanencia. Al tenaz combatir lo reemplaza el disfrute de lo conquistado. A la vida andariega y pugnaz suceden días de cansino transcurrir, de pausada existencia adormecida. Han fundado los conquistadores ciudades y villorios, han levantado iglesias y conventos, han creado escuelas. La conquista espiritual ha realizado sus propósitos al mismo tiempo que la conquista material. América, a través de formas españolas, se incorpora a la cultura y a la civilización de Occidente. De Europa, por canales hispánicos, vienen las instituciones políticas, religiosas, educativas, económicas; las normas de las artes y las ciencias, en suma, el caudal de sabidurías a que ha llegado el mundo occidental en las postrimerías del siglo XV y comienzos del siglo XVI.

Se abre, por entonces, un largo período de dos siglos de historia hispanoamericana. Es un extendido paréntesis de calma. Cual si fueran Edad Media de nuestra historia, los siglos XVII y XVIII parecen hundirse en el olvido. Si conocemos bien los años belicosos, llenos del vigor creativo de la conquista armada,

la brega vigorosa de los Cortés y los Pizarro, la actitud de los Lautaro y Cuauhtémoc, las dos centurias posteriores se apagan en los manuales de historia. Sólo volvemos otra vez a tropezarnos con la América hispánica ya en plena guerra de independencia, cuando llega la hora de los Bolívar y San Martín, de los Morelos y O'Higgins. Mas, para conocer y aquilatar con exactitud nuestros orígenes es menester esclarecer cómo ocurrió la incorporación de América a la cultura occidental, para lo cual tenemos que rastrear en aquellos siglos del coloniaje, en la paz de los virreinatos suntuosos, en el largo bostezo de las audiencias y las capitanías generales, con la finalidad de captar a plenitud los modos y las formas que utilizó el pueblo conquistador para implantar en las nuevas tierras el árbol de una cultura extraña.

España no se aposentó, superponiéndose, sobre la tierra americana. No quedó extraña a ella. Mezcló su sangre, vertió su caudal humano en dádivas generosa, entregó sus instituciones, sus creencias y sus costumbres. Aquí fundó sociedades nuevas que trataban de adaptarse a las nuevas realidades. Los procedimientos que utilizó para conseguir sus objetivos en aquella empresa ciclópea, han sido tachados de crueles. De ahí surgió la llamada leyenda negra, que sólo percibía los aspectos negativos de la colonización española. Para otros, conservadores y tradicionalistas de nuestros países, la hazaña española, embellecida a través de una leyenda inmaculada, resultaba merecedora de los más nobles adjetivos. Ningún error, ninguna mancha, ningún baldón en aquella aventura propia de gigantes. Entre ambas leyendas hiperbólicas se levanta más certero el criterio que ve en aquellos siglos el trabajoso esfuerzo de España por incorporar sus colonias a la tradición occidental que le era propia. Claro es que a su imagen y semejanza, ya que otra cosa hubiera sido imposible. Claro, también, que empleando en repetidas ocasiones, el auxilio de la violación, y el total desprecio por las formas culturales indígenas, pero no hemos de pedir llegara a sobrepasar el común rasero de su tiempo.

No hace muchos años Giovanni Papini, el escritor italiano, realizó un balance valorativo de la obra cultura de Hispano-América, y a su entender, el saldo era totalmente negativo. La

polémica posterior no es para ser recogida en este lugar. Papini juzgaba severamente el devenir de la cultura europea en esta parte de América. Consideraba que Europa no se había empobrecido con aquella donación de hombres, de ideales, de teorías. Y preguntaba, a su vez, si tal entrega había enriquecido a la América española. Este pequeño trabajo que ante ustedes expongo quiere ser breve reseña de lo que América recibió y creó con los aportes culturales que de Europa llegaban durante la conquista y la colonización, desde el siglo XVI a los años postreros del siglo XVIII. Nuestro continente recogió los frutos de una cultura, y los injertó y cultivó en su propio suelo. De ahí nace la cultura colonial en Hispano América. A ella vamos a referirnos.

La "transculturación" —para emplear el acertado neologismo creado por don Fernando Ortiz—, la conquista espiritual, es decir, el trasplante de la cultura y civilización europeas a las recién descubiertas tierras americanas adoptó formas diversas de acuerdo con el grado de desarrollo que habían alcanzado los naturales de cada región. En México y en Perú, donde ya existían culturas indígenas en pleno desenvolvimiento, la labor fué necesariamente más fuerte y tenaz para poner a incas y aztecas en contactos con las tradiciones europeas importadas. En otras regiones, como en Santo Domingo y Cuba, el nivel atrasadísimo de los nativos no ofreció resistencia a la penetración espiritual del mundo de occidente.

Tan pronto los conquistadores conseguían el pleno dominio de un territorio comenzaba el más lento, pero fecundo, laboreo espiritual. La primera etapa consistía en la evangelización de las masas indígenas. Esta era una empresa de cultura al mismo tiempo estatal y religiosa. En la España del siglo XVI estaban íntimamente hermanadas ambas entidades. Desde los primeros años de la conquista se fundan conventos, se crean las jurisdicciones y categorías eclesiásticas, se emprende el adoctrinamiento de los indígenas.

Para evangelizar era necesario, primeramente, conocer las lenguas, las costumbres, las tradiciones y creencias indígenas. Esta primera faena, que con todo rigor de voluntad y con total

espíritu de sacrificio realizaron los primeros misioneros, tenía una proyección religiosa, mas asimismo cultural y social. Creaban escuelas no sólo para los hijos de los conquistadores, sino también para los hijos de los indígenas. Ya en 1505 Fray Hernán Suárez había fundado en Santo Domingo un colegio. Pero mucho más notable son las escuelas que en México creó Pedro de Gante, el noble franciscano, a partir de 1523. En ellas ofrecían instrucción religiosa, se impartía la enseñanza del latín, la música y el canto. Funcionaba también una escuela de artes y oficios. Junto a la enseñanza de tipo humanístico atendían a los trabajos manuales, a las actividades artísticas. Aun la misma medicin azteca era estudiada en estos primeros centros de enseñanza.

Por los caminos polvorientos y encenagados de toda América iban los primeros misioneros. De mil sutilezas se valían para aprender las lenguas indígenas, paso previo para su labor catequística. Muchos de ellos llegaron a ser excelentes conocedores de la lingüística y la filología de estas culturas precolombinas. Sobre antigüedades americanas escribieron obras que hoy todavía consultan los especialistas. Para calar mucho más en el entendimiento y la sensibilidad de los naturales componían, en español o en algún dialecto nativo, pequeñas piezas dramáticas donde en forma sencilla desarrollaban temas bíblicos o evangélicos con propósitos de adoctrinamiento. Los nombres preclaros de Fray Toribio de Benavente, llamado "Motolinia", palabra azteca que significa "pobreza", de Fray Bernardino de Sahagún, y de tantos otros, representan la avidez de esos frailes por conocer a plenitud las formas culturales de aquellos presuntos salvajes. El conquistador, en este orden como en muchos otros, era a su vez conquistado por el vencido indígena, por las nuevas tierras, por aquellas formas nuevas de convivencias. Pero queremos destacar que para aquellos misioneros resultaba imprescindible incluir las fórmulas indígenas en la civilización hispanoamericana que se estaba conformando.

La descripción de las costumbres, el estudio del pasado indio, la indagación de sus manifestaciones culturales venía aparejado, en aquellos exportadores de la cultura occidental, con la creación de nuevos modos de vivir. En la América hispana se ensayan

algunos experimentos utópicos como el célebre de Vasco de Quiroga, en Michoacán, y de las misiones jesuíticas en Paraguay que se extienden a todo lo largo del siglo XVII. Era una aspiración típicamente renacentista transportada a la América colonial.

Como auxilio en aquella vasta campaña de cultura se produjo la introducción de la imprenta. Señalan los eruditos la existencia de la imprenta en México desde 1536, en Perú, desde 1584. Las primeras obras impresas eran, casi exclusivamente, cartillas y vocabularios indígenas, libros de rezos y oraciones, aunque se encuentran también de asuntos jurídicos, de medicina, de náutica y de historia. Asombra la cantidad de textos indígenas que se imprimen desde los primeros años de la colonización. Algunas de estas obras en lengua nativa eran traducciones de textos españoles, como la versión en dialecto guaraní del célebre libro del Padre Nieremberg, "Diferencias entre lo temporal y lo eterno".

La fundación de escuelas prosiguió en ritmo creciente durante el siglo XVI. Los colegios para indígenas nobles, para mestizos y niños abandonados aumentaban en número, sobre todo en los virreinatos. "La finalidad social —dice Medardo Vitier en su libro "Las ideas en Cuba"— era la de formar grupos selectos. Este fué carácter muy general en la América hispana. No se atendía al estrato social ínfimo: el analfabetismo de las masas no preocupa mucho." Y añade más adelante: "Lo que España no generalizó fué la escuela primaria sistemática, difundida."

Por el contrario, pronto acaecería la fundación de universidades en tierras americanas. La de Santo Domingo, primada de América, fué creada en 1538. Las de México y Lima, en 1551. La organización y estructura de estos centros de altos estudios tuvo como paradigma las universidades españolas de Salamanca y Alcalá. Compuestas por cuatro facultades, las de artes o filosofía, derecho, teología y medicina, sus catedráticos fueron escogidos entre maestros de los colegios ya fundados, entre los cuales había graduados de universidades europeas. Aunque la enseñanza se efectuaba en latín, salvo en medicina, existían cátedras de lenguas indígenas de acuerdo con una orden de Felipe II.

El método utilizado sería el escolástico, que iba a dominar en nuestros centros de estudios superiores hasta muy adelantado el siglo XVIII. Frente a una Europa donde cuajaban nuevos modos de interpretar la política, la educación, la ciencia y la economía, productos de la creación renacentista, España se había encerrado en sí misma defendiendo su propio espíritu donde se vinculaba la religión y el estado, donde toda manifestación terrena era primer paso y antesala del cielo. Ante una Europa recorrida por aires de insurgencia, el Imperio español esgrimía el estandarte de la religión, y toda empresa humana quedaba subordinada a aquel propósito esencial.

Mucho se ha atacado, sobre todo en el siglo XIX, cuajado de apetencias separatistas de todo lo español, aquel concepto y pauta educativa que nos legó la nación progenitora. La leyenda negra ensanchó las fallas y quiebras de aquel sistema. Después, mucho se han serenado los ánimos y de modo más objetivo se ha enjuiciado la labor cultural de España en estas tierras americanas. Como colofón de aquella polémica secular, que como guerra civil dividió a los hispanófilos y los hispanófobos, quiero traer aquí la opinión nada sospechosa de Mariano Picón Salas. En su libro "De la conquista a la independencia" el historiador venezolano asevera lo siguiente:

"Si desde el punto de vista de la ciencia positiva ese molde escolástico que hasta muy entrado el siglo XVIII comprimirá el pensamiento español, lo aleja de las corrientes más dinámicas de la historia moderna, desde otro punto de vista menos utilitario y más alto, contribuye también a dar a la vida hispánica su firme estilo moral, esa filosofía de la conducta con que el genio de España conciliaba —como en el extraordinario símbolo de Don Quijote— lo caballeresco y lo cristiano." Y concluye sus consideraciones con estas palabras: "Ello constituye un legado todavía vigente, de elevadísima solvencia moral, en la vida cultural y moral de Hispano América."

No es pues de extrañar que en el seno de las colonias españolas, en pleno siglo de la conquista, aparezca aquella polémica famosa que constituye una patente demostración de rebeldía y de criticismo moral. Me refiero al enjuiciamento de la conquista

y la defensa de los indios realizada por Fray Antonio de Montesinos y Fray Bartolomé de las Casas. "Decid —clamaba Montesinos— ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas?". Esta formidable campaña revelaba que las órdenes, y aun los hechos inauditos de la conquista armada no lograban declinar el alto criterio ético propio de la cultura y el espíritu hispanos.

Sin embargo, la cultura colonial no podía desenvolverse libremente. Hechos relevantes, como la prohibición (1543) de traer a América libros de romances y aventuras, así como la impresión de obras que trataran de asuntos de las colonias, revelan algunos rasgos negativos de la conquista espiritual, de la transculturación española. Debido a aquella prohibición han querido algunos historiadores y críticos explicar la carencia de una literatura de imaginación en los siglos coloniales. No obstante, clandestinamente fueron introducidas grandes cantidades de libros novelescos, y la primera edición del Quijote vino casi íntegramente a tierras americanas. En catálogos de bibliotecas han encontrado los eruditos las obras más revolucionarias de los enciclopedistas franceses y de otros pensadores iluministas que los hispanoamericanos del siglo XVIII leían y estudiaban con ahinco. Pero muchas obras originales se perdieron por la necesidad de ser enviadas a España para obtener las licencias y dispensas obligatorias para su publicación.

Todo el siglo XVI había mostrado, frente al impacto de la lucha armada, un cierto espíritu receptivo del español para interpretar y adaptarse a la nueva realidad hispanoamericana, aun con las estrechas miras que el marco de la época permitía. Mas, conforme penetramos en la centuria siguiente, va siendo más rígida la estructura colonial, más cerrada la mentalidad de los funcionarios metropolitanos. La Contra Reforma hacía sentir sus efectos a través del Océano. A fines del siglo XVI queda implantada la Inquisición (1570-71) que si bien no tuvo que ejercer sus funciones contra graves herejías, creó una atmósfera

donde toda novedad, cualquier brote de lo individual, era tenido por sospechoso.

Epoca tan hermética ofrece, sin embargo, algunos nombres notables en el terreno de la cultura y el saber. Feijóo, en su "Teatro Crítico", recordó algunos "españoles americanos" célebres por su entendimiento y la amplitud de su cultura. Citemos a Carlos de Sigüenza y Góngora, matemático, astrónomo e historiador mexicano, cuyo abierto espíritu le conducía a interesarse por las cuestiones indígenas. Es no menos famoso el ilustre peruano Pedro de Peralta y Barnuevo, poseedor de ocho idiomas, "de quien no se puede hablar sin admiración —dice Feijóo— porque apenas se hallará en toda Europa hombre alguno de superiores talentos y erudición."

Aunque no es de nuestra incumbencia hablar en esta ocasión de las artes y las letras —que serían temas de otras disertaciones— no pasaremos por alto la figura cimera de Sor Juana Inés de la Cruz. Flor del barroquismo americano, la excelsa monja mexicana del siglo XVII poseía una agudeza y ansia intelectual que la hubieran conducido a horizontes inéditos en aquel cultura asenderada. Los estrechos moldes de la época ciñeron reciamente aquella inteligencia inquieta y abarcadora, y sólo nos queda hoy el sutil perfume de sus versos mejores. La "raíz intelectual" de Juana de Asbaje —según expresión utilizada por Pedro Salinas— quedó ahogada en sus proyecciones, malograda en sus apetencias por los ciegos imperativos de su época estratificada y formalista.

Para Germán Arciniegas, como para otros historiadores de la cultura hispanoamericana, el siglo XVIII, período de la "ilustración", va a realizar el verdadero descubrimiento de América. Quebrantada aquella centuria la aparente paz de la colonia, despierta ésta de su sopor, se yergue en busca de nuevos horizontes culturales. De España llegan, también en esta etapa, las pautas precisas para la renovación. Mas ahora se le agrega el influjo de lo francés y el índice enciclopedista, filantrópico, propio del "iluminismo" europeo. Resuenan en la Península los fuertes aldabonazos de la historia que se precipita con impaciencia. El progresismo dieciochesco preludía, bajo signo intelectual e institucional, la llamarada revolucionaria del siglo siguiente.

La cultura humanística acrecía su caudal bajo la dirección de los jesuítas en los dos siglos coloniales. Ejemplo destacado de nuestra cultura es la producción de los jesuítas americanos que viven en Europa desterrados, después de la expulsión de la Compañía de los dominios españoles en 1767. Son obras notables —de historia, poesía, filología, etc.—, no sólo por su substancia clasicista, sino por su atención a las cosas americanas, y aun por algún asomo de separatismo que revela la genuina americanidad de aquellos sacerdotes como Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre y Rafael Landívar.

De la mentalidad reformadora de los colaboradores de Carlos III surge la creación de nuevos establecimientos de cultura, de arte y de ciencia, de industria, tales como las "Sociedades de Amigos del País", las primeras bibliotecas públicas, la "Academia de Bellas Artes" de México, el "Observatorio Astronómico" de Bogotá, la "Escuela de Minería" de México, y muchas otras. Virreyes y gobernadores con amplia visión de los tiempos nuevos —como Vértiz, en el Río de la Plata, como Las Casas, en Cuba— coudyuvan en esta enorme empresa reformadora que quiere poner a España, y a sus colonias de América, en nivel similar a otros países europeos.

Donde obtenemos un adecuado reflejo del cambio radical que sufre la cultura colonial es en los métodos educativos. De la escolástica ergotista y discursiva se pasa —en aquel período fecundo del siglo XVIII— se pasa muy lentamente al estudio de la naturaleza, a la experimentación. Del amparo de la fe se recurre a los dictados de la razón; en lugar de escudriñar en las enrevesadas cogitaciones medievales aquellos hispanoamericanos, que se consideraban todavía "españoles de ultramar", prefieren atisbar en el espectáculo de la naturaleza, del mundo exterior. Atienden mucho más a los cursos de física y química, de matemáticas y ciencias naturales. Un concepto verbalista, retórico, es sustituído por una nación racionalista, crítica de los hechos del conocimiento, de la cultura.

Aumenta en aquella centuria los viajes de estudio y reconocimiento de la realidad americana. Sabios y navegantes españoles, franceses e ingleses recorren las distintas regiones, realizan

investigaciones de toda índole acerca de la naturaleza física de las hasta entonces tierras casi desconocidas para el resto de Europa. La "Expedición Botánica" de José Celestino Mutis, los viajes de Jorge Juan y de Antonio de Ulloa, de Condamine y de Freizier, se coronan dignamente con los maravillosos periplos del Barón de Humboldt, amigo de Goethe, alto ejemplo del iluminismo europeo, que acopió datos para el mejor conocimiento histórico, geográfico y científico de América. Con razón fué llamado "segundo descubridor del Nuevo Mundo".

Con lo apuntado queda reseñada, muy esquemáticamente, la evolución y el contorno de la cultura colonial en la América española. A fines del siglo XVIII se halla esta parte del continente dispuesta a efectuar un viraje total en su devenir histórico. Ha asimilado todo el bagaje de la cultura hispánica, con sus aciertos y sus errores, con sus limitaciones y sus peculiares matices. Se agrega, en aquellos años decisivos, la avidez de conocimientos, el impulso de universalidad, la aspiración liberal que la Europa occidental esparce por todo el mundo culto. Nuevas teorías políticas y económicas impondrán fisonomía nueva a todo el orbe civilizado. América apetece injertar en su destino los más recientes rumbos de progreso y libertad. Saldo histórico de toda la humanidad, como ha indicado Alfonso Reyes, América hispánicanica va a dar un paso al frente para participar como personaje de relieve en el drama de la historia de la cultura. Los siglos posteriores permitirán observar el crecimiento de aquella simiente que sembró España.

DISCUSION

DR. R. SARDIÑA: Dr. Bueno, debo explicarle, a mí me gusta hacer preguntas tersas, como quiere el doctor Mañach. Como todo cubano sano, no tengo odios ni rencores ni prejuicios contra la colonización española y si, dentro de mis facultades, la Naturaleza me hubiera dado a escoger nación colonizadora, hubiere escogido sin duda alguna a España, porque es la mejor de todas. Pero esto no me lleva a aceptar afirmaciones como esa de que la conquista espiritual de España logró sus propósitos o como esa otra de que España tuvo algún ánimo de asimilarse las colonias. Precisamente en el siglo XIX la doctrina asimilista la entendían los grandes españoles; pero el Estado español jamás la entendió.

Tanto es así que no hay más que asomarse por encima de la historia y de los libros a la miseria espiritual y económica de la América española, en contra de los grandes españoles que apuntaban ya los remedios.

DR. S. BUENO: Bueno, el amigo Sardiña, me propone dos cuestiones; primera: que la conquista espiritual no alcanzó sus propósitos. Yo creo que sí, es decir, alcanzó sus propósitos porque eso era lo que quería España. España dió todo lo que pudo; no pudo dar otras cosas que en la actualidad nosotros desearíamos; pero lo que ella deseó en América era lo que entonces tenía en sus tierras, era la cultura que había en España. Me podrá decir entonces el doctor Sardiña que no nos dió otro aspecto, de la cultura europea que no existían en España, otras facetas de la cultura occidental que a España no le interesaban en aquel momento. En cuanto a la otra cuestión que me plantea el doctor Sardiña, la de la teoría asimilista me refiero yo a la asimilación en el sentido de que España no utilizó las tierras de América como factoría, es decir como lugar para mero tránsito para mero comercio, para mera explotación, sino que quiso asimilarla a sus costumbres, quiso verter su sangre y mezclarse en aquellas nuevas tierras, esa es la explicación que yo le doy a mis palabras.

SR. JUVENAL MILLARES: Dr. Bueno, ¿no cree usted que dentro de ese impulso español, excepto en algunos impulsos individuales de algunas gentes que vinieron aquí, no había algo así como el propósito de establecer un paralelo entre la personalidad del nativo y la del colonizador, para mantener más en vasallaje a los países conquistados?

DR. BUENO: Bueno, si yo he entendido bien su pregunta, es que se quería rebajar...

SR. JUVENAL MILLARES: No rebajar precisamente, sino imbuir en la personalidad del nativo, del que vivía aquí, aquella personalidad española, como para tenerla más cerca del estado español y mantener más tiempo el coloniaje o mantenerlo más férreo.

DR. BUENO: Bueno, efectivamente.

DR. DE LA MATA: Estaba pensando cuando se señalaban propósitos en una colonización, que realmente en el fondo no creo haya propósitos, sino que de la convivencia va a surgir una condición peculiar que no puede ser de otra manera pero no con una finalidad preestablecida, es decir que si el español de la época convive con el americano en una forma determinada, lo hace de acuerdo con su propia modalidad vital, sin una finalidad de ninguna clase, de la misma manera por ejemplo, que el exilado político español, que convive, con el cubano en el momento actual, no tiene una finalidad de modelarlo de una forma o de otra, sino sencillamente de exponer su criterio, de vivir, y de esa convivencia

va a surgir un hecho, pero sin determinación. Quizás esto existió también en la época de la colonización.

DR. BUENO: Yo creo que lo que usted me dice, doctor de la Mata, es cierto en cierta medida nada más, porque efectivamente había un impulso del español en aquel momento histórico, de llevar su manera de ser y de vivir a la América y en esa forma convivía con los indígenas americanos sin una finalidad, pudiéramos decir; pero es que eso también va a ser utilizado como material en las leyes de Indias y ya entonces hay dentro de esa convivencia o de esa comunidad hispano-americana, un propósito determinado que se ve a través de ciertas leyes; es decir, que hay dos cosas; primero, un impulso del español a convivir con los indígenas y por otra parte unas leyes que surgen de esa convivencia, a favor o en contra, no es el momento de decidirlo.

UN OYENTE: Yo quisiera agradecerle a la bondad del doctor Bueno que me informara cómo en los países como Cuba, donde el núcleo indígena primitivo desapareció violentamente debido al sistema de colonización implantado aún en contra de las normas legales y morales dictadas por la metrópoli, iba a haber un problema de penetración de cultura, cuando el sistema establecido llevaba a la eliminación física del núcleo indígena. Más bien yo pensaría que era un problema de trasplantación, o sea, de sustituir aquellos elementos primitivos por otros traídos bien del continente africano, aunque no entiendo bien esto. Yo quisiera que usted me aclarara algo. ¿Cómo con la eliminación física del elemento nativo va a haber un problema de penetración de cultura?

DR. BUENO: Bueno, yo no creo que como sistema se hubiera buscado la eliminación total de las masas indígenas; aunque sí existió en parte y como impulso individual. Nunca fué una política estatal hacer desaparecer las masas indígenas. Así que era posible que esas masas indígenas fueran llevadas e incorporadas a la cultura occidental. No se trató de eliminarlas; pero sí se las atacó y en ciertos casos como en Cuba, los indios desaparecieron totalmente; pero en otras partes o regiones de América no sucedió así.

SR. BRETAU: Doctor, usted dijo que la Inquisición casi fué inocua en América. No sé si mi mente me es fiel; pero me parece haberlo oído. ¿Qué me dice de la sentencia del tribunal de la Inquisición de México condenando al Padre Hidalgo, libertador de México?

DR. BUENO: Yo me refería a que la Inquisición no tuvo que hacer frente a grandes herejías. No quiere decir eso que no hubiera frecuentes actos de fe en los siglos coloniales; pero la Inquisición no tuvo aquí, como en España, que resolver o atacar violentamente grandes herejías religiosas.

SR. MANUEL LIMA: Yo quería aclarar la pregunta que hizo el señor Bretau sobre la Inquisición. Con Hidalgo no se metió la Inquisición, por lo menos yo no he leído nada de eso, sino que ése era un problema político que existía en aquella época. A todo sacerdote que intervenía en problemas políticos, cuando lo iban a ajusticiar, se le aplicaba una ceremonia que consistía en quitarle simbólicamente los atributos religiosos. Eso fué lo que pasó con Hidalgo. Pero la pregunta mía es ésta: ¿Qué cultura colonial usted considera superior; la cultura hispánica aquí en Hispanoamérica o la cultura sajona de los estados de Norteamérica?

DR. BUENO: Bueno, esa comparaci6n trae aparejada una serie de cuestiones. Primero habría que ver en qué consiste la idea de superioridad. Porque si entendemos por ello el progreso mecánico actual, por supuesto que la civilización anglo-sajona es más adelantada que la nuestra. Pero en cuanto a la proyección moral, ética, que siempre hay en la cultura española, en la preocupación humanística de la cultura española, entonces podríamos indicar que la cultura Hispano-americana es superior a la sajona. Me parece que esa polémica existe por considerar exclusivamente pragmática la civilización anglo-sajona y exclusivamente poética y moral la de hispanoamérica. Esto es demasiado unilateral. No se puede adscribir a cada cultura ese signo de pragmática o de poética o moral como se ha hecho.

UN OYENTE: Doctor Bueno, ¿usted no estima que es cierto que los españoles no vinieron con el deliberado propósito de destruir a la raza indígena, pero que esa raza indígena sería la bestia de carga que trabajaría para los españoles? En cambio sí vinieron a destruir la cultura indígena para imponer la cultura española, no para tratar de asimilar los pueblos existentes en América.

DR. BUENO: Bueno, en cuanto a esa pregunta, me parece que si solamente querían hacerlos bestias de carga, como aparentemente luce, entonces era inútil cualquier penetración espiritual: la fundación por ejemplo de la Universidad de México a unas cuantas décadas del triunfo de la conquista española en México, es algo que va en contra de esa idea de que era exclusivamente para convertir a los indios en bestias de carga. Si no querían establecer una cultura occidental en Hispanoamérica, entonces tampoco se hubieran fundado escuelas para indígenas. Eso no quita tampoco el hecho cierto de que la conquista fué violenta, de que se llegaron a destruir pueblos indígenas, pero una cosa no es incompatible con la otra, a mi entender.

SR. FRANK DUMOIS: Dr. Bueno, ¿usted no cree que de haberse seguido el sentido de que tenía la Reina Isabel la Católica respecto a la conquista de América, se hubieran frenado muchos de los impulsos excesivos que tuvieron los conquistadores a veces?

DR. BUENO: Bueno, yo a su vez le pregunto cuál era el sentido que quería Isabel la Católica imponerle a la conquista.

SR. FRANK DUMOAI: En las Leyes de Indias que ella propuso se oponía a la esclavitud y preconizaba la evangelización pacífica de los indígenas.

DR. BUENO: Esa fué una proyección de la cultura española que se mantuvo durante todos los siglos. Claro que forzosamente esa intención, ese sentido era con frecuencia atacado, es decir que se encontraban fallas frecuentes. No se cumplían tales leyes, pero la proyección de la conquista espiritual pacífica, la incorporación del indio aparece en las leyes de Indias, que, como usted sabe, muchas veces se acataban, pero no se cumplían.

María Zambrano

Quevedo y la Conciencia en España

EL siglo XVII es el siglo de la "conciencia". En su comienzo Descartes —como ya ustedes saben por la magnífica Conferencia del Dr. Agramonte—, realiza su descubrimiento en el Discurso del Método. Con ello se inaugura una nueva época en la Cultura de Occidente que va a quedar definida y fecundada por esta nueva actitud, de partir de la conciencia como del dato inicial de la realidad. Y es justamente, en este momento histórico cuando se produce esa separación, sino disidencia entre España y Europa que ha hecho surgir una grave interrogación. ¿Pertenece España enteramente a la cultura europea? Es en este momento cuando se inicia o se hace visible el anacronismo de España con respecto a Europa, anacronismo creciente que justifica la pregunta apuntada. Y si el descubrimiento de "la conciencia" es esencial para este período tendríamos que preguntarnos sí acaso España permaneció ajena enteramente a él, o si España descubrió la conciencia también, más a su manera. Creemos que así sucedió efectivamente.

Mas, lo que sucede y ello se enlaza con el grave problema de si ha existido en España Filosofía —Filosofía al modo occidental— es que esta actitud, este descubrimiento de la conciencia se verificó en España no a través de un filósofo, sino de la manera poética en su más amplio sentido. Y son dos escritores: Cervantes y Quevedo, quienes lo hacen. Cervantes, aun antes

que Descartes nos presenta la duda —el punto de partida inicial del descubrimiento de la conciencia—. No plantea Don Quijote la duda metafísica; mas si todos esos inagotables matices entre la duda y la fe que nadie haya captado en forma tan sutil. Quevedo nos ofrece otro aspecto de la conciencia. En él no hay duda, sino "desengaño" nacido de su conciencia que en su modalidad es tan típica, hondamente española, hasta tal punto que en ningún otro idioma puede decirse como en español: desvivirse. Es darse cuenta de todo, sentirlo todo por ansia, por anhelo; es cuidado, cuita, penar y hasta eso que se dice en el lenguaje castizo "quemarse la sangre".

Tenemos pues, en el albor mismo del XVII y ya desde los finales del XVIII estos dos aspectos de la conciencia que muestra visiblemente que la cultura española en su originalidad más profunda descubrió esa actitud mas no exactamente la misma. Y pienso que lo que la diferenciaba de la actitud racionalista cartesiana era algo muy decisivo: el método. La duda poética no engendra ni admite método. Y en cuanto a la conciencia expresada día tras día —hora tras hora— en Quevedo, esa cuita, ese continuo penar, incluye el amor y la angustia; mucho más próxima a la actitud de donde ha nacido la Filosofía existencialista de hoy que de Descartes. Quevedo poéticamente ha anticipado la raíz, la fuente misma en el alma humana, del existencialismo actual.

Mas, ¿quién fué Quevedo? Ante todo fué "un hijo del pueblo de Madrid". Madrid creció con él y él con Madrid; fué un madrileño castizo. Y esto es algo muy serio. Sus decires, su estilo —cortado, rápido— es propio del madrileño más "indígena"; su figura misma está presente en la memoria del pueblo madrileño que se refiere a él como si no hubiera cesado de andar por sus calles y de lanzar sus flechas en los mentideros; no ha desaparecido, vive aún y vivirá mientras Madrid aliente. Y en esto anda Quevedo más aparejado con Séneca —tan alejado en el tiempo y que ni siquiera escribió, naturalmente, en español— que con Cervantes. Pues, Cervantes es "el autor", lo cual quiere decir que guardando toda la abismal distancia que separa a lo humano de lo divino, tiene semejanza con ese aspecto de la

divinidad que mira impasiblemente a sus criaturas; tiene algo de esa divina indiferencia reconocible, por lo demás, en todos los clásicos. Se le siente situado en alguna región celeste, por encima del vivir cotidiano y su presencia es un tanto lejana. Mientras, Quevedo está ahí, cerca, se le oye aún más que se le lee; es la conciencia viviente de un "hombre de carne y hueso", cuya figura, sin dejar de pertenecer a la vida se ha hecho invulnerable. Junto con Séneca encarna la persistencia de la tradición en la vida de las gentes más humildes, los dos han realizado la hazaña de llegar hasta la "cultura analfabeta".

Su vida transcurrió bajo el reinado de los tres Felipes más importantes de la Historia de España, pero en realidad fué con Felipe I y con su válido el Conde-Duque de Olivares con quien hubo de habérselas. Antes también en sus empresas de Italia, acometidas como Secretario y amigo del "Grande Osuna", con Felipe III. Fué una curiosa vida alternada, de hombre de acción y de escritor, fué muchas cosas, como Séneca. Si nos preguntamos si fué un político, tendremos que contestarnos que mucho y nada; realizó oficios de diplomático; vivió intensamente, sufrió prisiones y confinamientos forzados y voluntarios. Pero fué sobre todo un escritor. Un escritor muy semejante a lo que sólo mucho más tarde ha habido en el mundo. Pues acababa de pasar la época de los humanistas, y él vino a anticipar esa función polémica, esa influencia inquietadora e inquietante que ha ejercido el escritor moderno desde el final del XVIII hasta nuestros días en que pasa por una terrible crisis.

Y como fué un escritor, así, sin más, escribió de todo; comenzó por la burla, comenzó, si, burlándose de todo para ponerlo "en evidencia" una forma de evidencia distinta de la cartesiana. Y se reía con una risa amarga, nacida de una desesperación que no niega la esperanza de una ansia exasperada de verdad que sabe —a fuerza de conciencia— que la verdad para ciertas cosas —el mundo y sus trampas— aparece sólo envuelta en la risa. Risa apasionada que después se ha llamado "humor negro", ¡tan español!

Dejó una sola novela, joya de ese género llamado la "Picaresca" en la que la literatura española ha alcanzado momentos

de verdadera genialidad. Escribió también Tratados Morales y esa su célebre "Política de Dios y Gobierno de Cristo", apasionado intento de conducir al "válido" y a su Señor a la conciencia "cristiana" de sus deberes con el pueblo, audacia pocas veces igualada en la Historia. Tratados filosóficos como "De la Cuna a la Sepultura", donde podría encontrarse mucho de original y actual al lado de tópicos de su tiempo. Escribió diatribas, "panfletos" visiones del mundo diplomático y político de su tiempo como el "Lince de Italia". Tradujo Anacreonte, a Séneca y a San Pablo y comentó el Libro de Job, lo cual nos da tanto o más que su obra original el itinerario de su alma. Pero, su obra, la unidad íntima de su obra se percibe desde lo que algunos han considerado lo menos importante: la Poesía, especialmente la poesía del amor y de la muerte, donde nadie le ha igualado en Lengua castellana. Y como otro polo en "Los Sueños" su obra para algunos más representativa. De ella, podemos destacar una frase que puede definirle, envolverle al menos, señalarnos el sentido último de su incesante afán de escritor y aun de su vida de hombre. El dice de "Los Sueños" que son "'desvelos soñolientos y verdades soñadas". Y así es.

"Los desvelos soñolientos" significan todo el aspecto crítico de su obra: La burla, la crítica política, hasta los Tratados moralistas. Es ese aspecto justamente de escritor de conciencia que le define. Mas una conciencia mezclada con el sueño, con la esperanza y con la desesperación... Lo otro, su obra poética, son "las verdades soñadas' que trascienden todo eso. Y en raíz de todo algo muy original, muy actual también: el sentir del tiempo. El sentir del tiempo que no su concepto, que no el intento de apresarle en una idea filosófica. No; Quevedo era hombre de sensibilidad agudísima, siempre en vela. Conciencia vigilante en la que se habían mezclado hasta fundirse, la vigilia y el sueño y así despierto soñaba y dormido... pero no podía dormir. No hace falta su bellísima "Oda al Sueño" para que supiésemos de su largo, perpetuo insomnio, nacido de ese su sentir del tiempo; ansia de vigilarlo, de apurarlo instante a instante. Ese valor que adquiere el instante en ciertos seres acuciados, por su propia

pasión, almas nacidas o como hechas de fuego. Pura llama; puro desvelo.

Y este sentir del tiempo y el "desengaño" del mundo, de sí y de todo, condujo a la Filosofía más "castiza", diríamos, de todas cuántas han logrado penetrar en la vida española: el Estoicismo. Como español castizo había de serlo, difícilmente se escapa de ello y más aun si se es hombre de acción, en trances difíciles, hombre de acción en función de hombre de conciencia. Filosofía, cuyo centro es la moral y de la cual el español han acuñado sentencias como esta: "Una de cal y otra de arena" expresión del perpetuo relativismo de la vida humana y sus negocios; mas sobre todo ese "Saber conservar el tipo "la línea', diríamos en lenguaje culto que fascina al español y le coduce al heroísmo, pues, esta moral tiene mucho de estética. Entre los "valores" supremos de esta moral habría que situar también la elegancia, una elegancia sobria, ceñida... a los cuernos del toro; al tiempo y la muerte.

Mas, el estoicismo es Filosofía pagana —lo cual comporta una grave cuestión dentro del alma española.— Nació en un momento de crisis histórica, en que el pensamiento filosófico se hizo cuestión del hombre mismo; del ser del hombre o dicho con sus propios términos: "de la naturaleza humana". Se inspiró en Heráclito, filósofo griego anterior a Sócrates, que creyó que la realidad última es el fuego; un fuego viviente "que se apaga con medida y se alumbra con medida". Según los estoicos esto era así, y además, el hombre, "la naturaleza humana" era análoga al fuego, lo más insasible, sí, lo más peligroso, lo más viviente, pero que "se alumbra y se extingue con medida". Y esta "medida" era el Logos, la razón armonía, el orden, el ritmo. De ahí quizás, venga el que el estoicismo exija siempre inexorablemente una elegancia en los momentos difíciles, que para él no son además, tan importantes: puesto que el hombre es simple cita de elementos y su "naturaleza" un préstamo que hay que devolver con buena cara.

¿Y cómo se puede ser estoico siendo como Quevedo era cristiano? El tuvo conciencia de ello, puesto que llamó a una de sus obras poéticas "Heráclito cristiano". Quizá él no tuvo con-

ciencia de la gravedad del problema de ser las dos cosas al mismo tiempo por la autenticidad de su fe cristiana y porque como tantos otros, han incorporado de modo natural al Cristianismo algunas ideas y aun creencias nacidas de fuente bien diversas y que si van a analizar son contradictorias con lo esencial del Cristianismo.

En Quevedo el estoicismo de raíz, nacido de su sentir del tiempo y de su ancestro hispánico, fué transcendida, sin esfuerzo alguno por las "verdades soñadas" es decir: por la esperanza envuelta en el amor. Y esto fué expresado poéticamente.

Y aun, y había de ser así, la poesía nos da cuenta de su sentir del tiempo que pasa gota a gota, de su consecuente amor por lo efímero, por la belleza, fragil presta a deshacerse. Y ese vacío, esa oquedad de la vida que se devora a sí misma: "Que en una misma hora te creces y te ausentas". Y también:

"Vivir es caminar breve jornada
Y muerte viva es, Lico, nuestra vida.
Ayer al frágil cuerpo amanecida
Cada instante en el cuerpo sepultada."
. . . .
Nada que siendo es poco y será nada.

No sólo sobre el transcurrir de la vida, sino sobre el hombre como "sujeto", medita y dice así poéticamente. La metafísica se hace poéticamente en España:

Ya sé que soy aliento fugitivo
Y así ya, temo, ya también espero
Que seré polvo como tú, si muero
Y que soy vidrio, como tú, si vivo.

Le dice al "reloj" de arena. Y el reloj de sol le sugiere esta imagen de sí mismo.

Cuando tú que eres sombra —pues la santa verdad así te nombra— como la sombra suya —peregrino desde un número a otro corres—. Y pasajero te aguarda sombra al número postrero.

Es la imagen original ya dentro de la esperanza en su desolación, de que el hombre es una sombra, empujada casi por la luz divina que es la que mide. "Somos sombras de sueño" decía Pindaro; Quevedo: Sombras de la luz divina que nos nombra sombra suya.

Las verdades soñadas "resplandecen en sus Sonetos de Amor, especialmente los dedicados a Filis, donde el amor deslumbra con su fuego y su luz de verdad soñada, que todo lo atraviesa, todo lo quema y lo arrebata todo, fuego inmortal o más bien eterno: un Infierno que promete el Paraíso o que lo señala, al menos.

Del vientre a la prisión vine en naciendo
De la prisión iré al sepulcro, amando
Y siempre en el sepulcro estaré ardiendo.

Persistencia en el frío de la tumba, en su húmeda oquedad, del fuego que es centro del ser, identificado como el amor. Y por ello, ha sido posible quizá el "Heráclito cristiano".

Y aun sueña con una muerte nacida del amor, hija suya:

Si hija de mi amor mi muerte fuese
Qué parto tan dichoso que sería
El de mi amor contra la vida mía
. . . .
Y el no ser por amar será mi gloria.

El amor engendrando en la vida —y aun contra la vida— una muerte que sería vida eterna, amor eternizado.

Pero aun en otro Soneto ofrece una extraña imagen: la de las cenizas de un amante puestas en un reloj: "Pues por días, por horas, por minutos, eternizas tu propio sentimiento."

El amor eternizando a aquello que lo destruyó; midiendo a lo que le atormentó con su medida.

Pero, la expresión suprema de la poesía —metafísica— de Quevedo culmina en esos tercetos de ese su Soneto "Amor constante más allá de la Muerte":

Alma que a todo un Dios prisión ha sido
venas que humor a tanto fuego han dado.
Médulas que han gloriosamente ardido
su cuerpo dejaran, no su cuidado.
Serán cenizas más tendrán sentido
Polvo serán, mas polvo enamorado.

El amor ha recorrido todo: desde el alma hasta esa especie de elemento de la creación descubierto por España, incorporado por ella a la poesía: el polvo. El símbolo último de la vida destruída, devorada por el tiempo que todo lo reduce a polvo, hasta a los propios huesos, aquella que es la metafora de todo lo que hora de juventud será pulverizada, sino la médula; el esqueleto No sólo el brillo de la mirada y el color, la gracia de la breve hora de juventud será pulverizadas, sino la médula; el esqueleto que se hará definitivamente polvo. Es el resumen la expresión última de todo el ser de España, hasta de su presencia física, tan polvorienta.

La destrucción incesante del espíritu español que se devora a sí mismo recorriendo el ciclo vida-muerte guiado por el amor agente supremo de resurrección.

DISCUSION

SR. GUSTAVO DURAN: Doctora Zambrano, por favor, ¿me podría explicar brevemente el libro "Los Sueños" de Quevedo?

DRA. ZAMBRANO: El libro de "Los Sueños" es una obra sumamente extensa, sumamente complicada; forman parte de ella "El Sueño del Juicio final", "El Sueño de la Muerte", "El Mundo por dentro", "El Alguacil alguacilado" o "El Alguacil endemoniado"; "El Infierno enmendado", algunos creen, pero no es seguro, que la "Casa de locos de Amor": después hay unos Sueños morales que han aparecido solamente una vez en una edición. Para explicar detalladamente uno a uno, haría falta un pequeño cursillo, ¿verdad? No puedo añadir sino lo que ya he dicho: que creo que se trata de un realismo visionario, en el cual se hace la crítica de la sociedad de la época y quizá de toda la sociedad, en que se ve la realidad; pero la realidad como danza, como danza de todas las pasiones que pueden llenar el corazón humano y danza también de las postrimerías, puesto que hasta se mete en el infierno el mismo Quevedo.

DR. MAÑACH: ¿Alguna otra pregunta? Breve por favor.

DR. DE LA MATA: Doctora Zambrano, en el carácter eminentemente intuitivo, que parece haber señalado, en cuanto se refiere a un contraste con Descartes, ¿podríamos señalar más bien un parecido con Voltaire que con Descartes, entre Quevedo y...?

DRA. ZAMBRANO: Es justamente una pregunta muy sutil que me alegro mucho que me haya formulado, porque justamente hay una cierta analogía que no he podido exponer, como tantísimas cosas, entre Quevedo y Voltaire, por su actitud de perenne crítica, de burla y por esa conciencia desvelada hablando en madrileño ya que, tratándose de Quevedo, me lo puedo permitir.

DR. R. SARDIÑA: Yo quisiera, María, que usted tuviera la bondad de decirnos algo sobre el Heráclito Cristiano.

DRA. ZAMBRANO: El Heráclito Cristiano es una obra de Quevedo que estaba integrada nada más que por 4 sonetos. Lo más importante, como sucede muchas veces con las obras geniales, es el título que pueda dársele, no pobre obra; es decir, nunca deja de ser buena, pero es pobre dentro de toda la producción de Quevedo. Lo importante es el título que puede servir de título a toda la obra de Quevedo y quizás a él mismo.

SR. FRANK DUMOIS: Doctora, Ud. hacía alusión en su conferencia al sentido plástico del pueblo español. ¿Quisiera explicarme un poco esto?

DRA. ZAMBRANO: Ojalá pudiese. Creo que de las manifestaciones de la cultura española una de las más originales y profundas es la pintura, y creo que la manera que tiene el español de situarse ante el mundo es más con los ojos y con todo lo que los ojos suponen, porque el emplear los ojos bien, supone tener una conciencia clara y una mente bastante alerta, verdad; es decir, que las imágenes que integran la poesía de Quevedo, como las imágenes que integran el argot, que no es tal argot, del modo de Madrid, son casi todas imágenes plásticas, son metáforas visuales.

DR. MAÑACH: ¿Una última pregunta?

SRA. ANTONIA VALDES: Dra. Zambrano, ¿usted tendría la bondad de decirme la afinidad que hay, ya que usted habló de plástica, entre Goya y Quevedo? ¿No hay cierto casticismo netamente español? A mí me parece, si no estoy equivocada, haberlo encontrado.

DRA. ZAMBRANO: No está nada equivocada; es la verdad. "El sueño de la razón produce monstruos", dice Goya en uno de sus aguafuertes, y éste podría ser el lema de la misma obra de Quevedo "Los Sueños" y de otras obras de él. Eso es cierto.

DR. MAÑACH: Bien, ya con esto desgraciadamente tenemos que poner término a las preguntas. Muchas gracias, Dra. Zambrano.

UNIVERSIDAD DEL AIRE

QUINTO CURSO:

OCTUBRE 1950 A NOVIEMBRE 1951

"LA HUELLA DE LOS SIGLOS"

PROGRAMAS DE LAS PROXIMAS CONFERENCIAS

XXXVIII Julio 8	a) La Revolución industrial. b) El romanticismo.
XXXIX Julio 12	a) La gran música preromántica. b) Kant: el viejito de Koenigsberg.
XL Julio 15	a) Dos grandes sordos: Beethoven y Goya. b) El imperio de Goethe.
XLI Julio 22	a) Bryon y Walter Scott. b) Balzac y Víctor Hugo.
XLII Julio 29	a) Waterloo y la Santa Alianza. b) Doctrina de Monroe y el "Destino Manifiesto".
XLIII Agosto 5	a) La prosperidad de las ciencias. b) El positivismo.
XLIV Agosto 12	a) Los movimientos del 48. b) El Manifiesto Comunista.
XLV Agosto 19	a) Darwin y los rumbos del pensamiento. b) El evolucionismo y Spencer.
XLVI Agosto 24	a) El genio de Wagner. b) Nietzsche y el vitalismo.
VLVII Sept. 2	a) La Guerra Civil de los Estados Unidos. b) El proceso de Hispano-América.
XLVIII Sept. 9	a) Prusia y Bismarck. b) La Rusia de los Zares.
XLIX Sept. 16	a) Africa y la expansión imperial. b) La India y el Japón.
L Sept. 23	a) Pasteur y su tiempo. b) La crisis filosófica. Bergson. James.
LI Sept. 30	a) El genio de Dostoyewski. b) El genio de Galdós.
LII Oct. 7	a) El "fin de siecle" y su literatura. b) Rubén Darío y el Modernismo.
LIII Oct. 14	a) Martí y la guerra hispanoamericana. b) La Guerra boer.
LIV Oct. 20	a) Ambiente del Siglo nuevo. b) El mundo de la técnica.

LV **Oct. 28**	a)	El capital en el mundo moderno.
	b)	La organización de los trabajadores.
LVI **Nov. 4**	a)	La guerra ruso-japonesa.
	b)	El ascenso de los Estados Unidos.
LVII **Nov. 11**	a)	La paz armada en Europa.
	b)	La primera Guerra Mundial.
LVIII **Nov. 18**	a)	El sueño de Wilson.
	b)	La Revolución rusa.
LIX **Nov. 25**	a)	Freud y la nueva Psicología.
	b)	Picasso y la revolución en las artes.
LX **Dic. 2**	a)	Ambiente de la primera post-guerra.
	b)	Las derechas extremas. Mussolini y Hitler.
LXI **Dic. 9**	a)	El caso Roosevelt.
	b)	La Segunda Guerra Mundial.
LXII **Dic. 16**	a)	Estela de la Segunda Guerra Mundial.
	b)	Ante la Era Atómica.



Distribución exclusiva:
OSCAR A. MADIEDO
O'Reilly 407
La Habana.